في النقد الأدبي

إسماعيل مظهر

الكتاب: في النقد الأدبي

الكاتب: إسماعيل مظهر

الطبعة: **2018**

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)



5 ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة

جمهورية مصر العربية

هاتف : 35825293 – 35867576 – 35867575

فاكس : 35878373

http://www.apatop.com E-mail: news@apatop.com

دار الكتب المصرية

فهرسة إثناء النشر

مظهر ، إسماعيل

في النقد الأدبي / إسماعيل مظهر

– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

155 ص، 18*21 سم.

الترقيم الدولي: 9 – 535 – 446– 977– 978

أ – العنوان رقم الإيداع : 16283 / 2018

في النقد الأدبي





الفصل الأول

مع العقاد

نقد كتاب "الله"[1]

(١) تمهيد

> ما من شيء في دنيا الفكر ينبغي أن تحدد معانيه تحديدًا دقيقًا، إذا أردنا أن نأمن العثار ونطوي مراحل الجدل، كتحديد المعنى الذي ندركه من كلمة الله، والمعنى الذي ندركه من كلمة «الألوهية أو الربوبية».

لا شك في أن المعنى المدرك من قولك «الله»، والمعنى المدرك من قولك «ألوهية أو ربوبية» فيهما تضايف شديد الآصرة؛ إذ إن تسليمك بأحدهما يجرك إلى التسليم بالآخر، ولكن ينبغي لنا أن نتواضع على تفرقة بينهما في الاستعمال، وأود لو أننا ندرك إذا قلنا «الله» أنه موضوع مردُّه إلى الدين، وأن ندرك من القول «بالألوهية أو الربوبية» أنه موضوع مردُّه إلى الفلسفة أو التأمل.

[1] تأملات في هذه المشكلة العقلية إثر قراءات من كتاب «الله»، تأليف الأستاذ عباس محمود العقاد.

أريد بذلك أن أقول إن كلامنا إذا انصرف إلى «الله» لزمنا أن نتقيد بكل ما جاء به دين ما من وصف أو تقييد لمعناه أو صفاته، فندرك من الله في التوراة مثلًا ما لا ندرك منه في الأناجيل، وندرك منه في الإسلام معنى مخالفًا للمعنى الذي صُوِّر في التوراة والإنجيل معًا، ذلك بحسب الخصائص التي لكل دين؛ لأن الصورة التي تُضفى على «الله» في كل دين هي صورة حقة لطبيعة ذلك الدين. أما إذا انصرف الكلام إلى فكرة الألوهية والربوبية، فهنالك تخرج إلى الباحات الواسعة والآفاق القصية التي يسبح فيها الفكر، غير مقيد بالحدود التي تحددها الأديان، فباعتباري مسلمًا عليَّ بأن أسلم بأن الله «ليس كمثله شيء» وأقف، وباعتباري باحثًا عليَّ أن أبحث أول شيء في «هل الله ليس كمثله شيء؟» أو أنه «كمثل جميع الأشياء»، لأدلف من ثمت إلى مجال المنطق الذي هو مجال الشك.

(٢) الاعتقاد والشك

لقد اختصر المسلمون الطريق إذ قالوا بأن «الله» ليس كمثله شيء.

نعم قد تقع في جميع الديانات العظام على معانٍ وأقوال تحاول التعبير عما عبَّر عنه المسلمون بهذه الكلمات الثلاث، أراد أصحاب الأديان بذلك أن يردوا «الله» إلى فكرة وغاية في التجريد؛ بل أرادوا بذلك أن يُعجزوا العقل، ويسدوا عليه المسالك حتى يتَنَكَّب طريق البحث في الله.

وإنما أراد أصحاب الأديان بذلك أن يحتفظوا بوحدة الاعتقاد أن يزلزله الشك. تلك الوحدة التي أقاموها على نظرية أن الإنسان معتقد بالطبع: «أيًّا كان موضوع الاعتقاد، كأنما يوجد الاستعداد للعقيدة أولًا، ثم توجد العقيدة على اختلاف نصيبها من الرشد أو الضلال»، حتى لقد قيل: «إن في الطبع الإنساني جوعًا إلى الاعتقاد كجوع المعدة إلى الطعام.»

ذلك اتجاه أصحاب الدين، وهم في ذلك يقفون موقف الدفاع عن الأساس الذي يقوم عليه الدين، كقولهم مثلًا: كان الله ولا شيء معه، وأنه ليس كمثله شيء، رادين ذلك إلى أن في الطبع البشري جوعًا إلى الاعتقاد. أما موضوع هذا الاعتقاد، أي العقيدة، فهو هذا الذي يقولون.

وإذن يكون تصوير العقيدة هو بسلطة من الدين؛ فأنت ذو معتقد، ولكن ليس لك أن تناقش موضوع الاعتقاد، أي العقيدة، فإما أن تكون عقيدتك قائمة على ذلك، وإما أن تكون لا شيء.

ولكن القائلين بهذا القول، قد غفلوا أو هم تغافلوا عمدًا عن أن الطبع البشري لا ينطوي على صفة الاعتقاد لا غير، بل ينطوي أيضًا على صفة الشك، بل أرادوا أن لا يقولوا إن في الطبع الإنساني جوعًا إلى الشك، كجوع المعدة إلى الطعام.

كلا، بل أقول إن جوع الإنسان للشك أشد من جوعه إلى الاعتقاد، وذلك طوعًا لتركيب قواه العقلية، فالإنسان الأول عندما

اعتقد بأن لهذا الكون سببًا لم يأت اعتقاده إلا من طريق الشك في أنه ليس له سبب، وإذن يكون له سبب كقولك مثلًا: أشك في أن الكون ليس له سبب (اعتقاد: للكون سبب).

أو قولك: أشك في أن للكون سببًا (اعتقاد: ليس للكون سبب).

فاعتقاد الإنسان بأن للكون سببًا يعود إليه، نشأ أولًا من شكٍّ في أنه ليس له سبب، وإذن يقوم في روعه أو عقله أو اعتقاده، أو ما شئت فسمِّ، أن للكون سببًا، هو الله، أو العلة الأولى أو العقل الأول، أو ما شئت فسمِّ.

وإذن يكون نفي الشك من مجال الفكر البشري، وهو بديئة الاعتقاد، مؤامرة فكرية على العقل والفلسفة، ولهذا أعتقد أن الصواب أن يقال:إن الاستعداد للشك يوجد أولًا، ثم يُقفَّى عليه الاعتقاد، وعكس ذلك غير صحيح.

(٣) الوعي الكوني وقانون الإرادات والأسباب

لما جهلت من الطبيعة أمرها   وأقمت نفسك في مقام معلل
أثبت ربًّا تبتغي حلًّا به   للمشكلات فكان أكبر مشكل

الزهاوي

قال الأستاذ العقاد (ص٣٤):

ما هي صفة الوجود؟ وبعبارة أخرى: ما هو ألزم لوازم الوجود؟ إننا لا نعرف الشيء الموجود تعريفًا سائغًا إذا قلنا إنه الشيء الذي ندركه بالحس أو بالعقل أو بالبصيرة؛ لأننا – بهذا التعريف – نعلق الموجود على موجود آخر هو الذي يدركه بحسه أو بعقله أو ببصيرته، فلا يكون الشيء موجودًا إلا إذا كان له مِحِسُّون ومدركون، إلا أننا نعطي الوجود ألزم لوازمه إذا قلنا إنه «غير المعدوم»، فيكفي أن ينتفي العدم ليتحقق الوجود، وكل ما ليس بمعدوم فهو لا محالة موجود.

ويظهر جليًّا من سياق هذه العبارات أن بها كثيرًا من الرتق بين مفهومين منفصلين كل الانفصال فكريًّا، وإن تلازمَا بعض الشيء لغويًّا، بدأ الأستاذ المؤلف بالتساؤل عن: ما هي صفة «الوجود»؟ وما هو ألزم لوازمه؟ ثم ساق الكلام عن «الموجود»، ولا شك أن «الوجود» شيء غير «الموجود»، فالوجود معنًى هو إلى الإطلاق، والموجود معنًى هو إلى التحديد، ولهذا لم يستطع أن يتخلص من اللازمة التي أراد أن يتجنبها، فالحكم على شيء بالوجود هو تمامًا كالحكم عليه بالعدم؛ ذلك بأن الحكم في الحالتين يدعو إلى وجود جواهر محسة، فالحكم بالوجود يرجع إلى إحساس بشيء، والحكم بالعدم يرجع إلى إحساس بعدم الوجود، وكلاهما يرجع إلى إدراك الحس؛ أولهما إيجابًا، والآخر سلبًا، فالحكم بالوجود إحساس إيجابي، والحكم بالعدم إحساس سلبي، وكلاهما إحساس يقضي بوجود من يحسون ويدركون.

كذلك قوله: «إننا نعطي الوجود ألزم لوازمه إذا قلنا إنه «غير المعدوم».» فذلك قول غير مستقيم ذهنًا؛ لأن «الوجود» يقابله «العدم» ولا يقابله المعدوم، إن هذا يقابله الموجود، وهذه مقابلة بين شيء له معنى مطلق هو «الوجود» وشيء له معنى محدود هو «المعدوم».

سبق فتكلم المؤلف هنا على «الموجود»، ثم انصرف إلى «الوجود»، والموجود لا بد من أن ترجع معرفته إلى إدراك الحس، أما الوجود فمعنى معقول أو مفهوم، يستخلص من الإحساس بالموجودات، ولولا الإحساس بالموجودات لتعذر أن ندرك معنى «الوجود»؛ لأن لكل «موجود» محدود وجودًا مطلقًا. وإدراك معنى الوجود ينعدم إذا لم تكن هنالك موجودات محسوسة، كالزمن: فإن معناه ينعدم إذا انتفت الحركة.

كما أن الشبح المنعكس من عدسة زجاجية على حائط ليس سوى صورة مكبرة من ذلك الشبح الكائن في العدسة، كذلك النظريات الخاصة بهذا العالم ليست سوى صور مكبرة من نظريات العقل الإنساني تسبك عادة على نماذج تستمد من تجاربنا الذاتية.

كروزيار

يقول الأستاذ العقاد ص٤٩:

وهذا الذي سميناه «بالوعي الكوني»، هو الذي يحس بوطأة الكون، فيترجمها على قدر حظه من التصور والتصوير، فيقع الخطأ في الكثير من التعبير، وفي محاولة التعبير، ولا يمتنع من أجل ذلك أن تتلقى الكون بوعي

لا شك في بواعثه وغاياته وإن أحاطت بتعبيراته شكوك وراء شكوك، وربما كان هذا «الوعي الكوني» فرضًا صادقًا أو راجحًا، ثم ينتهي به الأمر عند ذلك، لو لم تكن ظاهرة التدين التي تترجم عنه ملازمة لبني آدم في جميع الأماكن ومن أقدم الأزمان، ولو لم ينبغ في الناس أفراد من ذوي العبقرية، تملؤهم روعة المجهول.

فكأني بالأستاذ، على قدر ما استطعت أن أفهم من هذه العبارات، يريد أن يقول إن هذا «الوعي الكوني» الذي لم يعرفه تعريفًا يحدده ضبطًا، هو فرض ضروري صادق أو راجح، وأن ضرورته تترجم عنها ظاهرة التدين، فالتدين الذي هو تفريع على «الوعي الكوني» عند الأستاذ العقاد، أصبح بذلك أصلًا يثبت الأصل الذي يعود إليه، أي أن الفرع قد اتخذ دليلًا على صحة الأصل.

على أن الفيلسوف (أوغست كونت) قد عبر عن هذا المعنى من غير احتياج إلى اللجوء إلى ترجيحات، قال:

إن الاعتقاد في إرادات أو ذوات عاقلة، لم يكن إلا تصور باطل نخفي وراءه جهلنا بالأسباب الطبيعية. أما الآن وكل المتعلمين من أبناء المدنية الحديثة يعتقدون بأن كل الحوادث العالمية والظاهرات الطبيعية لا بد من أن تعود إلى سبب طبيعي وأنه من المستطاع تعليلها تعليلًا مبناه العلم الطبيعي، فلم يبق ثمة من فراغ يسده الاعتقاد بوجود الله، ولم يبق من سبب يسوقنا إلى الإيمان به.

وما هذا غير تفسير للقاعدة التي وضعها هذا الفيلسوف قاعدة: أن الإنسان إذا عجز عن تعليل الظاهرات ومعرفة أسبابها الطبيعية، عزاها إلى قوى شبيهة بقواه البشرية.

فالوطأة التي يحس بها الوعي الكوني عند الأستاذ العقاد، هي في الواقع جهل الإنسان وعجزه عن تعليل الظاهرات عند (كونت)، والتدين عند الأستاذ العقاد هو الإرادات التي تعزى إليها أسباب الظاهرات عند (كونت). وكلما كان الإنسان أضرب في الجهل بالأسباب، اشتدت وطأة الوعي الكوني، على قول العقاد، وزاد عدد الإرادات التي تعلل بها الظاهرات عند (كونت).

(٤) تخلف الإرادات وتقدم الأسباب

كانت الآلهة تمشي على الأرض وتكلم الناس وتتصل بهم اتصال الأشخاص الفانين، وكان لكل ظاهرة من ظواهر الطبيعة إله خاص موكل بها، هو عند الأولين السبب الذي تعود إليه الظاهرة.

ظواهر وحالات حار فيها الفكر وعجز عن بلوغ الأسباب التي تعود إليها الظاهرات، فنسبها الإنسان إلى إرادات مثل إرادته، لا إلى قوانين طبيعية وسنن كونية.

لقد كف الناس عن القول بأن الصواعق نتيجة غضب إلهي، عندما عرفوا حقيقة الكهربائية الجوية، وعندما استكشف (فرنكلين) مانعة الصواعق، نسب الظاهرة إلى سبب طبيعي لا إلى إرادة تشبه إرادته.

ورجع الناس عن القول بأن الجنون والهلاس عائدان إلى أعمال السحر والشعوذة وأنصار الشيطان، عندما دلهم الطب على أسبابهما العصبية.

وإذا لم أكن قد أخطأت الفهم، يكون «الوعي الكوني» هو عبارة عن حالة نفسية لا عقلية، تقوم إذا استقوى الجهل بالأسباب الطبيعية على تعليل الأسباب. ولقد أخذ الاعتقاد في وجود إرادات مختلفة موكول إليها القيام على تصريف ظاهرات الطبيعة يتخلف شيئًا بعد شيء، فكل سبب طبيعي لظاهرة يمكن أن يصل إليه العقل أو التجربة، فكان من شأنه أن يمحو إرادة من الإرادات التي اتخذها الإنسان بديلًا من السبب الطبيعي.

ولا شك في أن الاعتقاد بالله إذا ارتكز على ضرورة العثور على بيان مما بعد الطبيعة، يفصح عن حقيقة الظاهرات الطبيعية التي لا يمكن تعليلها بغير استدرار وحي ما وراء الطبيعة، يصبح اعتقادًا غامضًا محوطًا بالريبة عند العقليين والطبيعيين معًا، بل إن هذا الاعتقاد يمسي عرضة للزوال أمام أضعف البراهين الطبيعية.

غير أننا قد نستبين وجهًا من الضعف في هذا التدليل، وهو كما لا ينبغي أن ننسى، قائم على نظرية «أوغست كونت»، وموضوع الضعف فيه ينحصر في الاعتقاد بأنه لا يوجد في الكون من شيء يحتاج إلى تعليل أكثر من وصل الحلقات المتفرقة في سلسلة الظاهرات الطبيعية التي يتألف منها الكون المادي في مجموعة بعضها ببعض، في حين أن السلسلة في مجموعها باعتبارها كلًّا متواصل الأسباب غير متفرق الوحدات، لم يعرف سببها الأول. قد تقول إنه ليس يكفي أن تعلل لنا الأسباب الطبيعية كيف ينشأ الإنسان من أبويه؟ وكيف نشأت القرون الأولى من قبله؟ بل الواجب لكي يصبح التدليل الطبيعي غائبًا وثابتًا، أن يكشف الطبيعيون عن علة الوجود الإنساني أصلًا في هذه الحياة الدنيا.

هنا نخرج من نطاق العلم إلى نطاق الفلسفة، وفلسفة (كونت) فلسفة طبيعية أولًا وقبل كل شيء، ولكن ما دمنا في مجال الكلام عن الألوهية، وجب أن نتدرج في البحث لنرى إلى أين يؤدي؟ وإذن نقول: لا يكفي أن يعرف الطبيعيون كيف أنشأت سنن التطور الأحجار والأشجار والأزهار والحيوان والإنسان، بل يجب لكي يصلوا إلى دليل ينقع الغلة في أصل الوجود، أن يعللوا بالبرهان الطبيعي: لماذا خُصَّت الجواهر الفردة التي تتألف منها هذه الأشياء أصلًا، بخاصيتي الجذب والدفع، ولم تخص بصفة أخرى؟

وهنا نخرج من نطاق العلم إلى نطاق الفلسفة، وإن شئت فقل التأمل.

لنضرب مثلًا نتخذه من آلة الراديو عند المتمدنين، والساعة عند بعض المتأخرين. ولا مندوحة للعقل الإنساني في مدارجه الأولى، من أن ينسب كل حلقة من حلقات هذه الظاهرة إلى إرادة خفية غير معروفة، ما دام اتصال الحلقات المختلفة في نظام الراديو أو الساعة لم يستطع الوصول إلى معرفته أو علته، حتى يسكن العقل إلى تعليل الظاهرة التي تقع تحت اختباره، ولكن إذا ارتفعت العقلية الإنسانية إلى الحد الذي تستطيع عنده تعليل الاتصال بين الأجزاء المختلفة بأسباب طبيعية، لم يبق هنالك من حاجة لتدخل قوة مفروضة غير مرئية ولا معروفة، لتعليل الظاهرة في تواصل حلقاتها، ولم يتسع المجال للاعتقاد بها. غير أننا مع عدم احتياجنا إلى الركون للقول بإرادة غير مرئية لتعليل كل حلقة من حلقات الظاهرة الطبيعية، فإننا مع هذا نساق إلى الاعتقاد بوجود إرادة عاقلة مدبرة حكيمة، يرجع إليها وجود الآلة في مجموعها.

أما إزاء الراديو والساعة، فنحن في نطاق العلم بمعرفة الإرادة التي وصلت بين أجزائها، أما إزاء الكون فنحن في نطاق الفلسفة؛ لأن العلم لم يزل في صباه وفي أوائل مدارجه. إن العقل إزاء العلة الأولى، هو في نطاق التأمل.

في حالة من الحالات، كانت المعرفة الإنسانية بوجوه الاتصال بين الظاهرات المختلفة، ضئيلة إلى حد مست الحاجة عنده إلى فرض مجموع من مختلف الآلهة وأنصاف الآلهة، يرجع إليهم السبب في وجود كل حلقة من حلقات الظاهرة، منفصلة عن المجموع. ولما ضربت الإنسانية في سبيل

العلم الطبيعي، قلَّت الآلهة عندها ولم يبق منها غير نزر يسير معللًا بها بعض الظاهرات التي كانت أسبابها الأولى لا تزال رهن التحقيق العلمي، ومضت الإنسانية بعد ذلك ممعنة في الكشف عن كثير من حقائق الكون، حتى استقر اعتقادها في النهاية على إله واحد اقتصرت إرادته على التدخل في بعض الظاهرات دون بعض، وبطرق موسومة بطابع العلم والحكمة.

فالإنسان إذن إزاء العلة الأصلية في وجود الكون، كما كان من قبل إزاء الظاهرات الفردية المختلفة، في موقف لم يتحلل منه. هو ينسب العلة الأصلية إلى إرادة مثل إرادته، كما كان ينسب أسباب الظاهرات المختلفة يوم أن جهل أصولها إلى إرادات مختلفة.

زادت نسبة المعرفة بالأسباب الطبيعية، وقلَّت الإرادات، وما زالت تقل وتتضاءل حتى انحصرت في إرادة واحدة، لم يستطع العقل إلا أن يسلم بأن لها قدرة، وأن القدرة لا تتعلق إلا بالممكنات.

يقول الفلاسفة الطبيعيون، إن الظاهرات الطبيعية المختلفة يمكن تعليلها بأسباب طبيعية، أو هي قابلة لأن يكشف عن أصلها بالعلم الطبيعي، وبتقدم العلم أمكن أن توضع الإرادة – التي تشبه إرادة الإنسان والتي هي علة الكون الأصلية – وراء عالم الظواهر. بعدت الإرادة عن التدخل المباشر في حدوث وجوه الاتصال بين الظاهرات الجزئية، وأصبحت بمقتضى نظام العقل البشري مرجع الكليات مرجع القصد وعلة الكون في مجموعه.

وهنا نخرج من نطاق العلم إلى نطاق الفلسفة.

قبل أن يستكشف قانون جاذبية الثقل، اعتقد (كبار) أن حفظ السيارات في أفلاكها، راجع إلى أرواح موكلة بها، أي أنه نسب السبب الطبيعي إلى إرادة مثل إرادته، عندما أعوزه السبب الذي تعود إليه الحركة، فلما عرفت جاذبية الثقل سكن العقل البشري إليها، ولم يحاول مرة أخرى تعليل حركة الأجرام، ولكن ألا يحتاج العقل البشري إلى البحث عن سبب ترجع إليه جاذبية الثقل وأثرها في نظام الكون؟

ما دام العقل عاجزًا عن معرفة السبب الذي ترجع إليه جاذبية الثقل، فإنه يرد ذلك حتمًا إلى إرادة مثل إرادته، وهنا يخرج العقل عن نطاق العلم إلى نطاق الفلسفة، إلى نطاق التأمل، إلى نطاق «الوعي الكوني».

إن الحلقات المتتابعة التي تتكون منها سلسلة الظاهرات الكونية، إن كان من المستطاع تعليلها بالأسباب الطبيعية، فإن السلسلة كمجموع ووحدة غير محللة ولا مجزأة قد ظلت، وربما تظل محتاجة إلى تعليل وسبب تعود إليه. ولما كانت الأسباب الطبيعية قد عجزت عن تعليل ذلك، وثب العقل إلى إرادة مثل إرادة الإنسان نسب إليها السبب وأضفى عليها صفة العلة الأولى، إلى إرادة حرة عاقلة متصفة بالحكمة، إلى الله.

يقول العلم: أما وقد استكشف الإنسان من السنن الطبيعية ما استطاع به أن يعلل كثيرًا من المظاهرات التي كانت تنسب دائمًا إلى ما

بعد الطبيعة والغيب، أي إلى إرادة خفية، تشابه إرادته، فلم لا يؤمل أن يكشف المستقبل عن علة الكون؟

وتقول الفلسفة: إن كل ما استكشفه الإنسان من الأشياء التي تؤلف علمه ومعرفته، ليست سوى سنن ترجع إليها الظاهرات، لا علل أصلية، فلا بد إذن من أن نعود بعلة الكون إلى إله عاقل حكيم له إرادة مثل إرادتنا، ما دمنا لا نستطيع، وليس في مستطاعنا، أن نعرف للكون علة أخرى.

ومن هنا لا تخرج الفكرة في الألوهية عن أنها «فرض ضروري»، يلجأ إليه العقل البشري، ما دام عاجزًا عن أن يجد للكون علة أصلية أخرى.أما العالم المادي، فليس لنا أن نتدبر فيه لأبعد من القول بأن ظروفه وظاهراته لا يمكن أن تحدث بتأثير القوة الخالقة في كل طرف من أطرافه تأثيرًا مباشرًا، بل إن حدوثها موكول إلى السنن العامة التي تعهد إليها القوة الخالقة العظيمة تدبير حالات العالم.

هيويل

إذا تأملنا من كلمات الفيلسوف الأيقوسي العظيم «هيويل»، استطعنا أن نترجمها بلغة (أوغست كونت)، في عبارات أخرى.

كانت الإرادات الخالقة إرادات كثيرة، وكانت كثرتها راجعة إلى الجهل بالأسباب الطبيعية التي تعود إليها الظاهرات، فلما عرفت الأسباب تناقصت الإرادات، وأخذت تتناقص حتى أصبحت إرادة واحدة تحرك

السنن الأصلية التي تعود إليها الأسباب الجزئية، فأصبح تدبير حالات العالم بالواسطة لا بالأصالة، ومن هذه السبيل سبيل الاعتقاد بأن الإرادة الخالقة إنما هي إرادة مثل إرادتنا ومقيسة عليها، قياسًا مع الفارق، برزت في بحوث الألوهية حقيقة التشبيه: **Anthropomorphism**، وهي الفكرة الفلسفية القائلة بتزويد الله بما يشابه الخصائص الإنسانية.

تقول الفلسفة: إن الاعتقاد بأن الخالق مكون حسب نماذجنا العقلية، أو أنه صورة من صور الفكر الإنساني، أو أنه إرادة مكبرة تشبه إرادتنا المصغرة، لقولٌ فيه من الباطل بقدر ما في القول بأن الأرض مركز النظام الشمسي، وأن الإنسان محور الخلق، أي فيه من الباطل بقدر ما في البدهيات من البيان والظهور.

ويقول العقل: بالرغم مما في هذا القول من قوة، فإن محاولة الاعتقاد بأن علة الكون من الممكن إدراكها، بما يبعد عن إدراك ذواتنا، أمرٌ بعيد بحكم الطبيعة، بل قول هراء لا ظل له من الحقيقة.

وحاول كثير من ذوي المعرفة أن يصلوا إلى إدراك الذات المدبرة لهذا الكون بطريقة غير هذه الطريقة، فأعيوا، ولو أنهم غالبًا ما حدسوا أنهم وصلوا إلى الحق، ذلك في حين أنهم لم يصلوا لغير ظواهر لا تغني عن الحق شيئًا.

لقد اتبعوا في ذلك طريقين:

الأولى: أنهم أدركوا العلة الأولى من طريق المشابهات المستمدة من الخصائص الإنسانية، وقد حوطوا تلك الخصائص بصفات يبعد أن تكون بشيء من بني الإنسان.

الثانية: أنهم جعلوها مدركًا مجردًا مقيسًا بقسم من الطبيعة البشرية، دنيء منحط غير محدود.

أما (اسبينوزا) فقد ظن أنه أبعد الفلاسفة عن الاعتقاد بأن العلة الأولى مكونة على نموذج عقله، ومضى في فلسفته متخيلًا أنه قد اجتاز كل عقبة بأن جعلها عبارة عن (امتداد وفكر).

هنا تساءل الدكتور (مارتينو): من أين له فكرة الامتداد إلا من النظر في حالات جسمه الطبيعية؟ ومن أين أتى له أن الله فكر إلا من خصائص عقله؟ ذلك بأن الامتداد والفكر ليسا سوى شيئين هما أخص ما تتصف به الأجسام والعقول.

وكذلك القول بأن العلة الأولى أو الله (وعي)، كما يقول الأستاذ العقاد في كتابه، فإن ذلك من أخص التشبيه، فلو لم يكن الإنسان واعيًا، إذن لما أدرك أن هنالك شيئًا غائيًّا أو علة أولى هي بذاتها «وعي»، وإذا جهل الإنسان السبب الطبيعي، أو العلة، نسب الأشياء إلى إرادة مثل إرادته، فسبحان العقل.

خذ بعد ذلك (هربرت سبنسر)، فإنه على الرغم من مناوأته للقائلين (بالتشبيه)، وعجزه عن إنكار الخالق وعلة العلل، أخذ يدير

وجهه يمنة ويسرة ليقع على شيء يعلل به الكون، بحيث يكون بعيدًا عن كل شك وريبة، فقال بأن «قوة خفية»، مجهولة تدبر الكون.

على أن نظرة تأمل في فكرة (سبنسر)، تدلك على أنه لم يتقدم خطوة واحدة على غيره من الفلاسفة الطبيعيين، فكما أن الخالق عند (اسبينوزا) لم يكن إلا شبحًا إنسانيًّا، تمثله في المكان —— امتداد وفكر —— كذلك كان الخالق عند (سبنسر) تمثل صرف لفكرة غير معينة: هي فكرة القوة، وهي فكرة مستمدة من أحط الخصائص الإنسانية، خاصة إدراك الحس.

من هنا ينبغي لنا أن نعي أنه في جميع المباحث التي تتعلق بالنظر في أصل الأشياء، لا يجب مطلقًا أن نتساءل عما إذا كنا نصور (العلة الكونية)، على نسق مستمد من ذاتيتنا؛ لأن تصوير العلة على نموذج الذاتية البشرية أمر لا يمكن أن تنصرف عنه ذات فانية، بل الواجب أن نتساءل دائمًا عما إذا كنا نصورها على نموذج مستمد من نظرية سطحية، أم نصورها على نموذج مرجعه الوسعة في النظر، والألفة التامة الموافقة لنظام العقل الإنساني.

فإذا كنا لا نستطيع أن ندرك من علة الكون غير نموذج يرجع تصويره إلى تجاربنا الذاتية، فمن الظاهر أن اعتقادنا في وجود إرادة عاقلة، أي علة خالقة، أو عدم اعتقادنا يرجع إلى ما ندرك من فكرة السببية، وما دام فهمنا للسببية عائدًا إلى ما ندرك منها بحسب تجاربنا العلمية، أي أنها تنحصر في القياس على السوابق الطبيعية الظاهرة أجلى ظهور، فمن

الواضح أننا لا نرضى في عقليتنا فكرة التسلسل السببي إلا بالاعتقاد في أن الأشياء لا بد أن تكون قد نشأ بعضها من بعض متدرجة في سلسلة منظومة خلال (الزمان)، وهذا يلزمنا الاعتقاد بوجود إرادة عاقلة مخبوءة وراء عالم الظواهر الطبيعية، أثرت في الماضي، وهي تؤثر في الحاضر، وستظل تؤثر في المستقبل.

وإذا اعتقدنا أن السببية الحقيقية تشمل في مدلولها، عنصر الإرادة، فمن الظاهر أننا إذا أردنا أن نحتفظ بألفة العقل، تلك الألفة التي لا يمكن أن تستهدي بغيرها في البحث وراء الحقيقة، فمن المحتوم علينا أن نعتقد في إرادة عاقلة حرة نتخذها علة للأشياء، أو بعبارة أخرى أن نعتقد في خالق، وعلى هذا يلزمنا القول بأنه كما يكون رأينا في السببية يكون معتقدنا الديني.

فالقول بالألوهية، على ما ترى، سلسلة طبيعية: إرادة مثل الإرادات الإنسانية يعلل بها وجود الأشياء، تتضاءل شيئًا بعد شيء، فتصبح إرادة واحدة مع التقدم في الكشف عن الأسباب الطبيعية التي تعود إليها الظاهرات، وتدرج في السببية ينتهي إلى الرغبة في الحصول على سبب غائي يعود إليه وجود الكون في مجموعه، وإذن يكون القول بالألوهية ضرورة طبيعية للاحتفاظ بألفة العقل. أما أن يكون الاحتفاظ بهذه الألفة العقلية سبيل الإصابة أو سبيل الخطأ، فذلك أمر خارج عن حاجات العقل البشري، بل هو عندي أمر ثانوي صرف في بحوث

الفلسفة، إنما حاجة العقل في أن يحتفظ هو بألفته، والقول بالألوهية، هو سبيل هذه الألفة، ما دام العلم الإنساني على ما هو عليه الآن.

أما أن نصف «الله» بأنه امتداد أو فكر أو قوة خفية أو وعي، فذلك كله تمحك وتصوير لا يرضي العلم في شيء، ولا يقنع الفلسفة الطبيعية، وإن أرضى نواحي بعينها من الغرور الإنساني.

(٥) القدم والحدوث والخلق

لم يكتف العقل البشري بأن يفرض إرادة أشبه بالإرادة البشرية يتخذها علة نهائية يعلل بها الكون في كليته، كما علل بالأسباب الطبيعية الكون في جزئيته.

أدرك الحس الإنساني الحركة، وبالحركة قاس الزمان، ولكن هل للزمان أوَّل؟

قياسًا على الجزئيات التي هي مادة التفكير والعلم، قضى العقل بأن الزمان لا بد له من أول، فقال بأن الكون أصل أضيفت إليه الحركة بفعل العقل الأول،ولكن المحرِّك لا بد من أن تكون له صفة زائدة أو مخالفة لصفة المحرَّك، فإذا كان للثاني أول، فلا بد إذن من أن يكون الآخر بلا أول، أي أزلي، وإلا اشترك الاثنان في صفة الحدوث، ومن هنا جاء القول بالقدم والحدوث.

على أن العقل إذا نزع إلى البحث في هذه المفهومات، فإنما ينزع إلى ذلك مبتغيًا الوصول إلى ما يحفظ عليه ألفته، شأنه في ذلك شأنه في البحث عن العلة النهائية، التي تعود إليها كلية الأشياء.

فإذا اقتنع العقل بأن هنالك علة أصلية لوجود الأشياء، إذن وجب أن تكون العلة غير المعلول، وصفاتها غير صفاته، فإذا كان المعلول حادثًا، وجب أن تكون العلة قديمة، فإذا تشاركا في صفة الحدوث أو في صفة القدوم، انفرطت ألفة العقل؛ إذ يكون الموجِد هو نفس الموجَد، وفي ذلك استحالة عقلية.

على أن العقل إزاء هذا المشكل لم يكن موفقًا توفيقه في فرض العلة النهائية؛ لأن ذلك الفرض يلزمنا به تسلسل السببية. أما القدم والحدوث، فتسلسل السببية فيه يلزمنا القول بأن العلة والمعلول كلاهما قديم، ويلزمنا أن ننفي عنهما صفة الحدوث، وهنا وقف العقل مفكك الألفة حائرًا.

يقول العقل: إذا اكتملت العلة، لم يتخلف عنها المعلول، والله علة كاملة، فكيف يتخلف عنها معلولها؟ فإذا كان الله قديمًا وجب أن يكون معلوله قديمًا، أما إذا فرضنا أن المعلول (الكون المادي بكل ما فيه) حادث، إذن لزمنا الفرق بأن العلة كانت ناقصة، قبل أن يوجد المعلول، فلما اكتملت وجد المعلول، ونقص العلة لا يجوز إلا على الحوادث.

يقول العقل: إذا كان الخلق معناه إيجاد شيء لم يكن موجودًا أصلًا، فكيف نوفق بين هذا وبين المبدأ الطبيعي القائل بأن المادة لا تتلاشى ولا تتجدد، وأن مجمل الأشياء ثابت لا يزيد ولا ينقص، وأنه لا يمكن خلق شيء من لا شيء ولا محو شيء إلى لا شيء، وإذن فالكون قديم، حكمًا عقليًّا قاطعًا.

يقول العقل: إن الحدوث لا يتناول غير الصورة، أما الجواهر فلا تتغير. فإذا كان الخلق معناه توالي صور لم تلابس الجواهر من قبل، فذلك ليس بخلق مطلق بمعنى إيجاد شيء من لا شيء، بل هو مجرد تكييف بسيط في الأعراض، أو بعبارة أخرى: هو توليف جديد لجواهر قديمة، ولا يفيد حدوثًا من العدم الصرف، بل هو مثبت لقدم هذه الجواهر.

قال سلطان النقد: إن الله قادر على كل شيء، ومعنى هذا أنه لا يسأل عما يفعل، ذلك ليأخذ النقد بيد العقل، تخلصًا من معضلة القدم والحدوث.

قال العقل: إن صفة القدم شاملة، فالله قديم بكل صفاته، ومن صفاته العلم، وإذن يكون علمه قديمًا، وقد سبق في علمه القديم أن المادة لا تنعدم ولا تتجدد، وأن خلق شيء من لا شيء مضاد لطبيعة الأشياء، فكيف يمكن التوفيق بين القول بقدم الله وقدم الكون؟

قال العقل بوحدة الوجود، فالله هو الكون والكون هو الله، أما إذا كان الله (وهو أيضًا الكون)، علة كاملة، فمعلولاتها الصور التي تتوالى

على المادة، وهي ولا شك حادثة معلولاتها الكيوف التي تتكيف بها المادة التي هي قديمة، ذلك عندي وعلى قدر فهمي، يحفظ علي ألفة عقلي، وكفى.

إذا كان القول بوحدة الوجود، يمكن أن يطمئن إليه العقل باعتباره تعليلًا يحفظ ألفة العقل، من حيث القول بالقدم والحدوث، ومن حيث إنه يجعل الحدوث من نصيب الصورة، والقدم من نصيب الجوهر، وإن العالم جوهر واحد، قديم لا أول ولا آخر له؛ فهو كذلك يخرجنا من كثير من المعضلات التي تترتب على القول بالقدر وحرية الإرادة، والقول بالخير والشر، وفي نسبة أحدهما إلى الله، وعدم القدرة على نسبة الآخر إليه؛ لأن الله ما دام خيرًا محققًا، فكيف دخل الشر هذا العالم؟

يقول أبيقور:

إما أن يريد الله أن يمنع الشر، ولكنه لا يستطيع أن يفعل، وإما أن يقدر أن يمنعه ولا يريد أن يفعل، وإما أنه لا يريد أن يمنع الشر ولا يقدر على منعه، وإما أنه يريد ويستطيع أن يفعل، فإذا كانت له الإرادة وليس له القدرة، فهو عاجز. فإذا كان قادرًا ولكن لا يريد، فذلك نقص لا يمكن أن ينسب إليه، فإذا لم تكن له القدرة ولا الإرادة، فهو عاجز عن منع الشر، فليس إذن إلهًا، فإذا كانت له القدرة والإرادة فمن أين إذن أتى الشر؟

ومنذ أبيقور، عجز المفكرون عن الإجابة على هذا السؤال، ولكن عجزهم قد أتى من ناحية التزامهم القول بالقدم لله والحدوث للكون، وما ترتب على ذلك من فروض كثيرة، فروض القدر وتقييد الإرادة والجبر والحرية وما إلى ذلك.

أما وقد أثبت علم التطور، أن الإنسان نتيجة مترتبة على النواميس القديمة الأزلية، وأن حدوثه ليس أكثر من توليف جديد حدث في جواهر المادة، وأنه جزء من عالم الحياة التي لا يخرج حكم نشوئها عن ذلك، وأن عالم الإنسان وحده هو الذي ينطوي على معنى الخير والشر قياسًا على حاجات حياته العقلية؛ ترتب على ذلك أن الشر والخير معنيان قاصران على عالم الإنسان، وأنهما اعتباريان لا أكثر ولا أقل.

إذا تخلصنا بذلك الاتجاه القويم من معضلات تبدد ألفة العقل، انبغى لنا إذا أردنا أن نفكر في الألوهية، أن لا نخرج عن الحيز الذي قيدتنا به طبيعة العقل، حيز أن للعقل ألفة في جوانبها تنطوي فكرة الألوهية.

أما أن نعين الله، فنقول إنه امتداد أو فكر أو قوة أو وعي أو ما جرى ذلك المجرى، فجماع ذلك تمحل لتأييد نزعات إنسانية هي من أعمل الأشياء على تفكيك ألفة العقل.

نوهنا فيما سبق بأننا سنعود إلى نقد بعض مصطلحات استعملت في الكتاب ولا نوافق عليها، وإليك بعضها:

(١) ملكة الاستيحاء (ص٨) **Animism**: وحقيقتها «الفكرة الروحانية»، فإن مقالة أرسطو طاليس في الروح اسمها عند العارفين **de anima**، ومنها جرى الكتاب على اتخاذ هذا الاصطلاح رأسًا للكلام في الفكرة أو المذهب الروحاني.

جاء في المعجم الأنسيكلوبيدي (ص٢٠٥ ج١):

Animism: From L. anima: The principle of animal life. The doctrine that the phenomena of life in animals is caused by the presence of a soul or spirit; and that the functions of plants are carried out by the principle of life, and not by any chemical or material causes.

Webster

(٢) التعدد (ص٢١) **Polytheism**، وهو الإشراك أو الشرك، وهو اصطلاح قديم جار على الألسنة، وتضمنته المؤلفات العربية من أقدم عصور البحث الفلسفي فيها. واستعمل القرآن كلمة «شركاء» و«يشركون».

(٣) التمييز والترجيح (ص٢١) **Henotheism**، وهو الإفراد، وهو اصطلاح وضعه (ماكس مولر) لطور من أطوار المعتقد الديني ينفرد كل

معبود فيه بذاته فيعبد ويصلي إليه منفصلًا عن بقية الآلهة، جاء في المعجم الأنسكلوبيدي (١٦٧ ج٤):

Henotheism: Comp. Relig. The name introduced by Max Muller for a phase of religious belief when each divinity seems to stand alone, and to be adored and prayed to, to the exclusion of the rest.

(٤) الوحدانية (ص٢١) **Monotheism** وهي التوحيد؛ لأن التوحيد اسم لحالة الاعتقاد بإله واحد، أما الوحدانية فمن صفاته.

(٥) بسيشي (ص٢٧) **Psyche**، وهي بسيكي إذا تحرينا النطق باللغات الحديثة، وبسوخي إذا تحرينا النطق باللغة اليونانية. وفي الأصل اسم فتاة فريدة الجمال ذكرها أسطورة يونانية وتناقلها الشعراء والكتاب، ثم عاد الكاتب فرسم هذه الكلمة سيكي (ص١٣١).

(٦) كتاب المبادئ (ص٧٠) **The Beginnings**، وهو كتاب (البدء)؛ لأن المبادئ **Principles**.

(٧) ناناشس (ص١١٤)، وهو نناخوس بحسب النطق اليوناني، وفي نفس الصفحة كلمة (فريجية)، وهي فروغية نصًّا.

(٨) الششيميون (ص١١٤)، وهم الخيخيميون.

(٩) فيثاغورث (ص١٢٣)، وهو فيثاغورس وأكسينوفان، وهو أكزينوفانس.

(١٠) كرونوس **Kronos**وكرونوس **Chronos**(ص١٣١) والثاني أخرونوس، لا غير ذلك.

(١١) كليانتس (ص١٣٢) **Cleanthes**، وهو أقليانثس **Cleanthes**.

(١٢) شريسبس (ص١٣٣) **Chrysippus**، وهو خروسبوس لا غيره.

(١٣) الثنائية (ص١٩٨) **Dialectic**، وهي الجدلية.

إلى جانب هذا، نجد في الكتاب مصطلحات كثيرة، توخى فيها المؤلف الدقة كل الدقة، والكتاب في مجموعه جيد البحث حسن التبويب، وهو فوق ذلك عمل فرد في المؤلفات الحديثة.

الفصل الثاني

بَينَ التصحيحِ والتوضيحِ

حَول نقد كتاب «الله»[1]

نظر الأستاذ عباس محمود العقاد في النقد الذي تناولنا فيه كتابه «الله» في العدد الماضي من المقتطف، ومضى يناقش فيه مناقشة العالم الذي يحاول كما ينبغي أن يحاول العلماء الوصول إلى الحق من طريق التساجل المنطقي الصرف، فسلم معنا بكثير مما خالفناه فيه،

وخالفنا في أشياء مضى يعرضها ويوضحها بما عهدناه فيه دائمًا من بيان العبارة وجلاء الفكرة. ونحن إذ نحمد للأستاذ هذا النهج، نجدنا أكثر حمدًا؛ إذ ينتحي أديب مفكر مثله هذا المنحى، وينزع هذه النزعة، كما نود أن يصبح ضمير الناس أكثر يقظة، فيرى ناهون منهم أن في مجال التأمل الفلسفي شيئًا أو أشياء جديرة بأن تكون موضعًا للاستعماق في الفكر أو الموازنات المنطقية.

والحق أنني أخالف الأستاذ العقاد في كثير مما ذهب إليه في ملاحظاته وردوده، بل أعتقد أنه قد جانب الصواب في كثير منها، فلنأخذ من ثمة في النظر في كل مما عرض له الأستاذ في مقاله.

[1] المقال رد على مقال العقاد الذي عارض به النقد السابق.

(١) **الاستحياء**

صرف الأستاذ هذا اللفظ ليقابل مصطلح **aminism** في اللغات الأعجمية، وذهبت إلى أن حقيقتها الفكرة الروحانية، ولا أزال عند رأيي، كما استشهدت على ذلك بتعريف معجمي ثبت.

يقول الأستاذ إن كلمة «أنيميزم»، لها معان كثيرة تختلف باختلاف العلوم التي تدخل فيها، وهي في علم وظائف الأعضاء غيرها فيما وراء الطبيعة وغيرها في علم أصول الإنسان.

ولست أعرف حتى الآن، أن هذا المصطلح قد جرى بأي معنى، في علم الوظائف أو علم وظائف الأعضاء كما يقولون، ولو أن الأستاذ يدلنا على شاهد واحد يؤيد ما ذهب إليه، حمدنا له ذلك حمدًا كثيرًا.

والحق أن هذا اللفظ لا يدخل في استعمال شيء من العلوم البحتة، وإنما هو كثير الدوران في علوم نظرية أو علوم عملية، وهو فيها جميعًا يدل على الروحانية، أو القول بالروح. جاء في المعجم الفلسفي، الذي طبع بإشراف «داجوبرت رونز» **Dagobert D. Runes** وهو من أحدث المعاجم ما يلي:

Animism: (Lat. Anima: soul). The doctrine of the reality of souls.

(1) Anthropology (a) the view that souls are attached to all things either as their inner principle of spontaneity or activity, or as their dwellers. (b) the doctrine that nature is inhabited by various grades of spirits (Spiritism).

(2) Biology, Psychology: the view that the ground of life is immaterial soul rather than the material body.

(3) Metaphysics: the theory that being is animate, living, en-souled.

(4) Cosmology: the view that the world and the astronomical bodies possess souls. See pp. 12-13.

ومن هذا نرى أن المصطلح في علم الإنسان إما أن يدل على اعتقاد في أن الأرواح لها علاقة بالأشياء، وإما على أن الطبيعة مأهولة بطبقات متفرقة من الأرواح، (وهذا ما بحث فيه تايلور)، وهو في علم الأحياء وعلم النفس يدل على القول بأن أساس الحياة روح غير مادي، فضلًا عن الجسم المادي، وفي فلسفة الكون يدل على أن العالم والأجرام السماوية لها أرواح، فهو في جميع مدارجه يدل على الروحانية، وفي جميع استعمالاته يدل على الروح أو الفكرة فيها مطبقة على مختلف هذه العلوم.

وكذلك نرى المعنى في معجم بولدوين الفلسفي، وفي المعجم الأنسيكلوبيدي، وفي معجم سنتشوري، وهي من أمهات المظان العلمية والأدبية، فإذا لم نأخذ عنها، فعن أي شيء نأخذ. أما القول بأن مثل هذا المصطلح لا يرجع فيه إلى المعجمات، وإنما يرجع فيه إلى معنى المذهب، الذي يدل عليه كما يقول الأستاذ العقاد؛ فقول لا حقيقة له من جهات عديدة، منها أنه ليس هناك شيء يقال له (معنى المذهب)، فالمذاهب لا تقوم على معانٍ، وإنما تقوم على نظريات أو فكرات، والطريق السليم إلى تبيانها هي المصطلحات المحصورة المعنى المحدودة الدلالة، ومنها أن المصطلحات إذا رجع في فهمها إلى ما ينقل مذهب من المذاهب، إلى فكر كل قارئ أو باحث من غير تقيد بالمعنى المحدود للمصطلحات، أصبح الأمر فوضى، بل أصبح عماء، بل تعذر أن يقوم مذهب عقلي على أساس ثابت؛ ذلك بأن المصطلح المحدود الدلالة هو الأداة الثابتة في تكييف المذاهب، ولم يخرج عن ذلك مذهب واحد من المذاهب على مدار العصور.

من هنا يقول الأستاذ العقاد: إن المعنى المقصود في مذهب تيلور أن الهمجي كان يؤله الأشياء والظواهر الطبيعية (يقصد الظاهرات الطبيعية)؛ لأنه كان كالطفل الذي يضرب الباب إذا اصطدم به، لأنه يحسبه في حكم الأحياء (يقصد أنه من ذوات الأرواح التي تبعث الحياة)، ونحن لا نقول (الأستاذ العقاد) إن الطفل يضرب الباب لأنه يؤمن بالفكرة الروحية، وإنما نقول إنه يضرب الباب لأنه يؤمن بالاستحياء، أو لأنه يستحيي الأشياء التي ليست لها حياة.

وفي هذه العبارة ناحيتان: الأولى رأي الأستاذ (تيلور)، والثانية وجهة نظر الأستاذ العقاد؛ فرأي تيلور على أن الهمجي يضرب الباب لأنه يحسبه حيًّا، أي أن فيه روحًا، وتلك هي الروحانية بعينها، أما رأي الأستاذ العقاد فلا يقول بأن الطفل (ويقصد الهمجي الذي هو كالطفل بحسب منطوق العبارة الأولى) يضرب الباب لأنه يؤمن بالفكرة الروحانية، بل يضربه لأنه يؤمن بالاستحياء، أي أنه يستحيي الأشياء التي ليست لها حياة، وإذن يكون رأي تيلور هو في نطاق الأنيميزم حقًّا، أي في نطاق الفكرة الروحانية، أما رأي الأستاذ العقاد فخارج عن ذلك النطاق، ولا يدخل في باب الأنيميزم، وبذلك يصبح إطلاق معنى الأنيميزم عليه خرق لنطاق المعنى المحدد لنظام المصطلح في العلوم النظرية. وللأستاذ العقاد رأيه، ولكنه ليس حرًّا في أن يقول إن الأنيميزم دال عليه. وإذن فليبحث له عن مصطلح جديد يضعه له، وقد تكون أقرب كلمة للتعبير عنه في الإنجليزية هي: **Ensouling**.

ولا خفاء أن مذهب تيلور، وهو مذهب معروف منذ زمان طويل، يختلف عن المعنى الذي أراده الأستاذ العقاد، اختلافًا بيِّنًا؛ فالهمجي على مذهب تيلور يعتقد بأن للأشياء أرواحًا تسخرها، لا أنه يستحييها كما يريد الأستاذ العقاد أن يقول. ومن ناحية اللغة نعرف أن الألف والسين والتاء تفيد إضافتها إما الطلب وإما الصيرورة، وكل من المعنيين بعيد عما يعنى بالروحانية: **Animism**؛ فإن الهمجي وفقًا لهذاالمذهب لا يطلب من الأشياء أن تصبح حية، ولا هو ينتظر أن تصير حية، وإنما هو يعتقد أن أرواحًا تلابسها فتسخرها لمشيئتها، فإذا انتقم منها أو صب عليها

غضبه، فإنما يفعل ذلك، وهذا المعنى قائم في مخيلته، ولكنه لا يستحييها: أي أنه لا يطلب منها أن تحيا، ولا ينتظر أن تصير حية.

(٢) تعديد الآلهة

سلم الأستاذ العقاد معنا بأن لفظة **Polytheism** ترجمتها الشرك، ثم عقب على ذلك بقوله:

ولكنك لا تقول إن القبائل الهمجية كانت تؤمن بالشرك؛ لأن الإيمان بالشرك يقتضي الإيمان قبل ذلك بوحدانية الله، ولا معنى لأن نصف إنسانًا بأنه مشرك قبل أن يظهر على الكرة الأرضية دين يدعو إلى التوحيد، أو يدعو إلى الإله الواحد الذي يدعو إلى غيره أولئك المشركون.

وفي هذه العبارة جهات من النقد:

أولًا: إن القول بأن الشرك حالة لا توصف بأنها كذلك قبل ظهور دين يقول بالتوحيد، أمرٌ ينطوي على مغالطة صريحة، فإذا فرضنا أن دين التوحيد لم يظهر في هذا الوجود، ولا عرف الناس في هذه الكرة شيئًا يقال له (وحدانية الله)؛ أيمنع ذلك لغة أن نسمي الحالة الأولى حالة شرك أو إشراك، وهل نحتاج إلى تحديد معنى «التوحيد» «والوحدانية»، ليكون صرفنا كلمة شرك على حالة تكثير الآلهة أمرًا مستقيمًا مع منطق اللغة؟

ثانيًا: لم يكن هناك دين يقال له الشرك أو الإشراك، وإنما كانت هناك أديان كثيرة لكل دين، منها آلهته وطقوسه وعباداته ومقدساته ومحرماته (أي طواطمته وطاباته)، وإنما يجمع هذه الأديان جميعًا، حالة واحدة تشملها، هي حالة الشرك أو الإشراك، وعلى هذا ينتفي أيضًا القول بأن هناك إيمانًا يقال له (إيمان الشرك)، وإنما الإيمان يكون بدين، حالته المكيفة له هي الشرك، كما نقول: إن الإسلام دين حالته المكيفة له هي التوحيد.

ثالثًا: إن ظهور أديان تقول بالتوحيد أمر لم ينقص من حالة الشرك ولم يزد عليها شيئًا، وكل ما في الأمر، أن «التوحيد» جعل معنى «الشرك» أكثر تحديدًا لا غير.

رابعًا: يقول الأستاذ العقاد:

فلو قال لنا مؤرخ أن الهمج أشركوا قبل أن يؤرخ لنا ديانات التوحيد، لكان كلامه هذا خطأ في التاريخ، وخطأ في التعبير.

ولست أرى في القول بأن الهمج أشركوا، بمعنى أنهم نشأوا ومضوا مشركين، أي خطأ لا في التاريخ ولا في التعبير؛ ذلك بأنهم أشركوا بالفعل، بمعنى أنهم أشركوا مع إله كبير، آلهة صغيرة أو أنهم جعلوا لكل ظاهرة أو حالة إلهًا، أو بمعنى أنهم أشركوا آلهة كثيرة في تدبير الطبيعة والحياة. أما القول بأن إنسانًا كان موحدًا ثم أشرك، أو جماعة كانت موحدة ثم أشركت، فذلك معنى آخر بالمرة، بعيد عن المعنى الأول، بعد الأرض عن السماء.

وقوله تعالى: وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ، يقتضي وجهين:

الأول: أن تكون موحدة ثم أشركت.

والثاني: أن تكون مشركة لم تعرف التوحيد قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ.

(٣) أسماء وحروف يونانية ولاطينية

يحتاج الكلام في هذه المسألة الرجوع بعض الشيء إلى مسألة تاريخية: ففي دور الانعقاد الرابع ألف مجمع فؤاد الأول للغة العربية، لجنة من بعض حضرات أعضائه، لتنظر في شأن كتابة الأعلام اليونانية واللاطينية بحروف عربية، وقد اشتركتُ في هذه اللجنة موظفًا، فأعددت لها البحوث واتخذتْ على ضوئها القرارات بعد أن بحثت اللجنة ذلك الأمر بحثًا دقيقًا مستفيضًا، وانتهت عند قرارات تسهل على المعربين تعريب تلك الأعلام، بما يقرب جرسها في اللغة العربية، من نطقها في تينكما اللغتين.

أما الذي حفز المجمع على أن يفكر في ذلك أن كل مترجم من اللغات الأوروبية يرسم الأعلام في العربية منطوقة بحسب اللغة التي يترجم منها، فالمترجم من الإنجليزية ينقل الأعلام كما ينطق بها الإنجليز، والمترجم من الفرنسية ينقلها كما ينطق بها الفرنسيون، وهكذا في حين أن

الواجب أن يوحد النطق بهذه الأعلام، فترسم في العربية، رسمًا يقرب جرسها من النطق بها في لغتها الأصلية.

ولقد قرأت في كتاب مطالعة للمدارس الثانوية أقرته وزارة معارفنا الموقرة ويحمل غلافه أسماء خمسة من أعلام أدبائنا، مقالًا رسم فيه اسم قائد يوناني بأربعة رسوم مختلفة، وكفى بذلك بلبلة لطالب ثانوي، لم يشب بعد عن الطوق. لهذا شرعت في وضع معجم في الأعلام القديمة، استهديت في وضعه بالقواعد التي أقرها المجمع، وزدت إليها قواعد أخرى، وربما شرعت في طبعه قريبًا؛ فإن العربية في حاجة قصوى إليه.

فإذا كنت قد نبهت إلى هنات درج عليها صديقي الأستاذ العقاد، فذلك سببها، وهذا منشؤها.

ولقد نسي الأستاذ أنه استعمل في كتابه لفظين يرسم أحدهما في الأعجمية الحديثة، **Kronos**، والثاني **Chronos**. قال في ملاحظاته، أو كقولنا كرونوس بدلًا من أخرونوس.

وإذا رجعت إلى صلب كتابه رأيت الأمر على عكس ذلك جاء في ص**١٣١** من الكتاب: «فلما قال الأقدمون إن أورانوس إله السماء خص ابنه كرونوس إله زحل كانوا يفهمون من ذلك أن كوكب زحل هو مناط النظام في السيارات، وأنه قادر بذلك على تقسيم دورات الفلك، وتقسيم الفصول والسنين، ومن هنا التشابه بين كلمة **Kronos**

كرونوس إله زحل وكلمة كرونوس **Chronos** أي إله الزمان، كأنهم يقولون إن الزمن قد حد من حركات الأفلاك والسيارات.»

والحقيقة أن اللفظ الأول يجب أن يعرب «أقرونوس» والثاني «أخرونوس»، فذلك يبدأ في اليونانية بحرف «كبا» وهذا يبدأ بحرف «خي».

وإذا رجعت إلى معجم لاطيني في الأعلام القديمة لما عثرت فيه على أسماء تبدأ بحرف **K** الحديث؛ لأنه لم يعرف في تلك اللغة، وإنما عرف حرف **C** وكان ينطق «كافا»، فرسم كرونوس عند المتثبتين هو **Cronos** في اللاطينية (**Kronos** في اليونانية). كذلك لم أقف في ما بين يدي من المراجع على إله اسمه «أخرونوس» هو إله الزمان، وإنما في اللغة اليونانية أصل هو: **Chronos** ومعناه «زمن» دخل في تركيب كثير من الألفاظ المستحدثة، مثل **Chronometer** و**Chronology** وغير ذلك، فلو هدانا الأستاذ إلى الأصل الذي أخذ منه هذا القول، شكرنا له ذلك كل الشكر.

أما أن يأخذ عليَّ الأستاذ أني رسمت اسم (أوغست كونت) بالغين لا بالجيم، فغالب ظني أن رسمي هو الصحيح، وإن لم يكن في الفرنسية حرف (الغين)، فمن قبل قال جميع الكتاب أوغسطوس قيصر وشهر أوغسطس والقديس أوغسطين، ولا أتذكر أني رأيت كاتبًا عربيًّا رسمه أوجسطين إلا لمامًا وعلى خطأ.

(٤) الثنائية والجدلية

يقول الأستاذ العقاد:

ويعيب الأستاذ مظهر ترجمة الديالكتيك **Dialectic** بالثنائية، ويفضل ترجمتها بالجدلية، وهو في ذلك على خطأ عظيم من جهة اللفظ، ومن جهة المعنى؛ لأننا رددنا «ديا **Dia**» إلى معناها الأصيل وهو التثنية، ومنها الآن كلمة **deux** بالفرنسية و**two** بالإنجليزية.

أقول ولست مخطئًا لا من جهة اللفظ، ولا من جهة المعنى، وأن الخطأ كل الخطأ هو في ما يقول به الأستاذ العقاد؛ فإن في اليونانية أصلين أحدهما: **dia** والآخر **duo**، والأصل الثاني هو الذي أخذ منه **deux** الفرنسية و**two** الإنجليزية، وليس لهذين اللفظين أية علاقة بالأصل الأول **dia** الذي دخل في تركيب **dialect**. إن لفظ **dia** معناه في العربية (بين)، أما لفظ **duo** فمعناه (اثنان)، وهذا لم يدخل في تركيب **dialect** بل ولا تمت إليه بأية صلة، وإليك الشواهد القاطعة:

Two: Century Dictionary, p. 6558. vol. VI..

Lat: duo: old French: doui, dus, deus, deux; new French: deux Greek: duo.

ومن هذا الأصل **duo** أخذ لفظ **dual**، أي ثنوي أو ثنائي وإليك الشاهد:

Dual: Century Dictionary, p. 1780. vol. ll..

L. dualis; Greek: duikos: duo: two.

أما لفظ ديالكت dialect فيدخله الأصل dia ومعناه «بين»، وهو الذي يخيل للأستاذ العقاد أن معناه (اثنان)، حيث تشابه عليه الأصلان dia وduo، وإليك الشاهد:

Dialect: Century Dictionary, P. 1590. vol. II..

L. dialectos. dialectus: Greek; dialegein: distinguish. Choose, between: from Greek: dia: between: legein: choose, speak.

Greek: dialectos: discourse. Discuss, argue, use a dialect or language.

إذن فلفظ (ديالكت) dialect لا يدخله أصل يوناني أو لاطيني فيه معنى «الاثنين»، ولا (الثنوية)، ولا (الثنائية)، بل يدخله أصل فيه معنى (البينية)، فلفظ (ديالكت) مركب من الهجاء ديا (dia) ومعناه (بين)، والحرف ليجين legein ومعناه يختار أو يتحدث وتخريجه «التخير أو التحادث»، فأين معنى الثنائية في ذلك؟ وإذن يكون تعليل الأستاذ العقاد من الجهة اللغوية لا أصل له، ولا يستند إلى أي أصل أعجمي على إطلاق القول، ولم يبق إلا التخريج الفلسفي، الذي يقول فيه الأستاذ العقاد ما يلي:

ولأن مذهب كارل ماركس وهو «الديالكتك» يقوم على أن المادة ثنائية الخصائص، تشتمل على الخاصة ونقيضها، ولا يقوم على أن المادة جدلية أو يجادل بعضها بعضًا في أطوارها المتتابعة.

ونقول بأن الذهاب إلى أن مذهب كارل ماركس هو «الديالكتك» أمر لم يقل به غير الأستاذ العقاد، على ما أذكر، وبقدر ما يتسع له علمي، على أني أكاد أجزم به، ذلك بأن مذهب ماركس هو «المادية الجدلية»، «ديالكتيك متيريالزم» وشتان ما بين المذهبين.

بدأ مذهب الجدل أو المذهب الجدلي، بأرسطو طاليس وقد فرق بين التعقل الجدلي **Dialectical Reasoning** الذي ينشأ بالقياس المنطقي من آراء مسلَّم بها عمومًا، والتعقل الإثباتي **Demonstrativ Reasoning** الذي يبدأ بمقدمات أولية صحيحة، ولم يدَّع أرسطو طاليس أنه أول قائل بالمذهب، بل رده إلى زينون الإلياوي. وإن كان الواقع أن مذهب الجدل بطريق المحاورة، قد نشأ مع سقراط وتلميذه أفلاطون، ثم تميز في فلسفة «كانت» ومن بعد «كانت» في فلسفة (هيجل)، ومن (هيجل) أخذ ماركس وانجلز، ومعنى أخذا أنهما استندا إلى جدليات (هيجل) في وضع مذهب مادي طبقاه على التاريخ باعتباره من خلق العوامل الاقتصادية. ويطول بنا البحث إذ نحن أردنا أن نبين وجه العلاقة بين هيجل وماركس، فنكتفي بأن نبين المعنى الحقيقي، الذي تنطوي عليه «المادية الجدلية» وهي مذهب ماركس؛ ذلك

بأنك إذا قلت الجدلية وحسب، أخرجت من ذلك المجال ماركس ومذهبه.

يتألف مذهب ماركس من شقين؛ الأول «المادية»، والثاني «الجدلية»، ومن تضايفهما نخرج باسم المذهب كاملًا: فما المقصود بالمعنى من الشقين؟

يقصد ماركس «بالمادية» من ناحية وجودية صرفة أن المادة والطبيعة والدنيا المنظورة، هي في مجموعها حقيقة واقعة قائمة بذاتها، ولا تستمد حقيقتها من أي قوة كانت، سواء أكانت هذه القوة فوقيطبيعية أم استشرافية، كما لا يتوقف وجودها على عقل الإنسان. وإنه من المسلم علميًّا، أن المادة وجدت قبل نشوء العقل البشري، سواء أمن ناحية الزمان أم من ناحية المنطق، بمعنى أن العقل لم يظهر إلا بحكم تطور مادي، وأن المادة ينبغي أن تفسر بمقتضى ذلك، وأن المكان والزمان يجب أن ينظر فيهما باعتبارهما صورتين تتوقفان على وجود المادة.

ويقصد بالجدلية التعبير عن تواصل الأشياء تواصلًا حركيًّا وشمولية التغير بما تتصف به هذه الشمولية، من مظاهر التطرف والغلو، ذلك بأن كل شيء (على ما يرى ماركس) فيه وجه من الواقع الحقيقي، إنما يقع تحت سلطات منظومة من التكيف الذاتي، بحكم أن جملته، أو نيته إنما تتألف من عوامل أو قوى متعارضة، ومن شأن حركتها الداخلية أن تواصل بين الأشياء وعلى هذا ينبغي أن يرفض مذهب الآلية، إذا هو لم

يفسر في حدود المادية الجدلية، كما ينبغي أن ترفض جميع الفوقيطبيعيات المستمدة من «الوجودية المثالية».

وإذن فليس في معنى الجدلية، فلسفيًّا أو مذهبيًّا «أن المادة جدلية أو يحاول بعضها أن يجادل بعضًا، في أطوارها المتتابعة» على حد تصوير الأستاذ العقاد، الذي لم يقصد به إلا أن يغرس في ذهن القارئ مفارقة تخدش تفكيره، وهنالك فرق كبير بين المادة والمادية.

ليس في ذلك من ثنائية، ولا من ثنوية، والمذهب كله لا يحتمل معنى التضعيف، بمعنى واحد ثم اثنين، لا يحتمل ذلك لا من ناحية اللغة ولا من ناحية الوضع، وليس فيه شيء من ثنائية المادة كما يقول، بل فيه معنى التعارض بين العوامل أو القوى، وما معنى ثنائية المادة؟ معناه المدرك بديئة أن المادة تتركب من شيئين أو من قوتين اثنتين، كقولك: الإنسان «جسم وروح»؛ فهذه ثنائية، وكقولك: الوجود «مادة وعقل»؛ فهذه ثنائية.

أما القول بأن المادة ثنائية الخصائص لأنها تشتمل على الخاصة ونقيضها على حد قول الأستاذ، فلا يدل على أن المادة ثنائية، وإنما يدل على أن «الخصائص» هي التي تتصف بالثنائية؛ وفرق بين القول بالثنائية منسوبة للمادة وبين الثنائية منسوبة إلى «الخصائص».

وماركس أبعد الناس عن ذلك القول بوجهيه؛ لأنه لم يستند إلى شيء منه في مذهبه جميعًا وعلى الإطلاق. قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ.

(٥) الوجود والعدم والموجود والمعدوم

قال الأستاذ العقاد:

وقال الأستاذ مظهر عن كلمة الوجود ينتقد قولنا: «إننا نعطي الوجود ألزم لوازمه، إذا قلنا أنه غير المعدوم» فعقب على ذلك قائلًا: «ذلك قول غير مستقيم ذهنًا؛ لأن الوجود يقابله العدم ولا يقابله المعدوم». نقول: نعم ... ولكننا إذا قلنا الشبيبة، قصدنا بذلك الشبان، وإذا قلنا العلم قصدنا بذلك المعلومات، وإذا قلنا الوجود قصدنا بذلك هذه الموجودات.

ونقول بأن ذلك قد يقبل في لغة غير لغة العلم، وفي غير لغة الفلسفة؛ لأن هذه اللغة لا تتجوز في تحديد المعاني الدقيقة لكل لفظ.

على أننا لا نقبل هذا المذهب التعبيري في لغة الأدب العام، إلا بتجوز، فكيف بنا نقبله في لغة الفلسفة؟ إلا أن نكون إلى جانب التعسف أدنى، بل لا نبالغ إذا قلنا إننا نكون إلى الخطأ الصرف أقرب شيء.

أضف إلى ذلك أن مقابلة الوجود بالمعدوم خطأ؛ لأن الوجود من الكليات والمعدوم من الجزئيات، فكيف يصح مقابلة الكلي بالجزئي، في بحث فلسفي أساسه التفريق بين أدق المعاني؟!

ناقش الأستاذ بعد ذلك في مسألتين: تتعلق أولاهما بمذهب «كونت»، وثانيتهما بمذهب التطور، وقد يطول بنا الكلام إذا أردنا أن نظهر أن الأستاذ لم يفرق تفريقًا تامًّا بين مذهب «كونت» في الإرادات

والأسباب، وفيما سماه «كونت» (دين الإنسانية)، والأمران على ما بينهما من صلة تركيبية في مذهبه، لا يحتمل اتصالهما المعنى الذي خرجه الأستاذ العقاد.

أما كلامه في مذهب التطور، فظاهر من عباراته التي ساقها أنه لم يفرق بين البحث في التطور والبحث في نشوء الحياة؛ إن الأمرين مختلفان جد الاختلاف.

أما قول الأستاذ:

إن أجهل همجي، لهو أصدق شعورًا بالعالم من الفيلسوف العصري الذي يحصر مسألة الحياة في هذا العصر العجيب؛ لأنه على الأقل يدرك للكون عظمة ورهبة تخفيان على الفيلسوف الذي يظن أن الآزال والآباد كانت في انتظاره، حتى يظهر في سنة ١٨٠ أو ١٦٠٠ أو ٢٠٠٠ فيضع الكون كله في تلك العلبة الصغيرة، ويغلقه هناك بالمفتاح الأخير.

فقول فيه مجال للنظر.

فهل نصدق حقيقة أن أجهل همجي هو أصدق شعورًا بالعالم من لابلاس، وكونت، وكانت، وداروين، وبرجسون؟ ... أما الفيلسوف الذي يستطيع أن يضع العالم في علبة، ويغلقها بمفتاح، فإنسان له عقل يزن ويرجح ويحكم ويقيس، فأين منه ذلك الهمجي الذي يعجز لجهله وقصوره، أن يحصر عدد أصابعه في اليد الواحدة؟!

وللوقوف بين الماء والرمال لنشاهد الواقع، ونصدق الحسَّ، ونرضي العقل، خير في هذه الحياة من التحليق بأجنحة من الوهم جُل ما فيها من الحقيقة أن لا حقيقة لها.

الفصل الثالث

الزَّحلاوي والعَقَّاد

حَول السَّفافيد[1]

إلى صاحب العصور (بقلم حبيب الزحلاوي)

> يتلو قارئ مجلة العصور هذه النصيحة القيمة في أول صفحة من كل عدد من أعداد المجلة المحترمة، وليس شك أن المرتاحين إلى هذه العقيدة، عقيدة تحرير الفكر من التقاليد، هم الذين يقرءون ما يكتبه قلم الأستاذ صاحب العصور، وهم الذين يحق لهم محاسبته إذا حاد عن السبيل الذي يدعو الناس إلى سلوكه.

رضينا بتلاوة العصور بارتياح؛ لأنها تدعو إلى تحرير الفكر من كل التقاليد والأساطير، على أمل أنه متى تحرر الفكر في هذه التقاليد بلغ درجة مؤدية إلى الكمال أو ما يقارب منه، فإذا لم يكن هناك كمال بالمعنى المعروف، فإن هذا التحرير يردع الفكر عن ركوب الشطط والزيغ عن الحق، وخصوصًا متى كان حقًّا علميًّا عامًّا. أما إذا كان صاحب العصور يدعونا

[1] نشرت العصور عدة مقالات بعنوان «على السفود» في نقد الأستاذ عباس محمود العقاد. وكانت تصدر بغير توقيع، على أن كاتبها لم يكن الأستاذ مظهر صاحب العصور وإنما هو صديقه الأستاذ مصطفى صادق الرافعي.

إلى شيء، ثم يعمل على نقيضه، وينهانا عن تحمل قيوده، ويكبل فكرة بأصفادها؛ فهناك المصيبة العظمى والطامة الكبرى.

إن الذي يتحرر فكره من التقاليد، أو قل إن الذي يدعو إلى تحرير الأفكار من التقاليد؛ يجب عليه أن يتصف بالإنصاف وعدم الميل مع أهواء النفس. فالمنصف هو الذي يعرف نفسه بنفسه، وهو أيضًا الذي يعرف الناس بقدر ما فيهم من صفات. أما الميل مع أهواء النفس، فليست صفات الداعين إلى تحرير الفكر من التقاليد، ولن يكون الداعون إلى تحرير الفكر من الذين يميلون مع أهواء النفس، فكيف نعلل ذلك يا ترى؟ وقد أقام لنا الأستاذ صاحب العصور الدليل على اجتماع النقيضين والبرهان على أنه هو ذاته محرر الفكر ومقيده في آن واحد.

لا أحتاج إلى الدليل الذي يدل على تحرر فكر صاحب العصور من التقاليد، وأعداد المجلة طافحة بهذه الأدلة الجريئة، ولا ينقصني البرهان على أن صاحب العصور مقيد الفكر مكبل الإرادة، معدوم الإنصاف مأخوذًا بالميل مع أهواء النفس؛ لأنه واضح من المقال المنشور في العدد الثالث والعشرين، تحت عنوان «على السفود»،[1] الذي تناول به الأستاذ عباس محمود العقاد ورماه بأحط ما يرمى به اللئيم، وخاطبه بأقبح ما تقذفه ألسنة السوقة، بدون ما مراعاة ولا إنصاف ولا حق.

---

[1] نشرت العصور عدة مقالات بعنوان «على السفود» في نقد الأستاذ عباس محمود العقاد. وكانت تصدر بغير توقيع. على أن كاتبها لم يكن الأستاذ مظهر صاحب العصور وإنما هو صديقه الأستاذ مصطفى صادق الرافعي.

لقد كنا نعذر الأستاذ الفاضل صاحب العصور، لو أنه فتح باب النقد البريء على مصراعيه؛ لأن النقد البريء هو الذي يمركز قابلية الرجل على قاعدة ثابتة، كما أنه في ذات الوقت، يقذف بأدعياء العلم إلى أتون النار، ولكن كيف نعذره وقد قال في الأستاذ العقاد ما لا يقول مثله إنسان فيه ذرة من إنصاف؟!

يقول صاحب العصور: إذا حذفت الشعور النبيل القائم على الفهم والحق وعلى القلب والعقل، ووضعت في مكانه ألأم شعور وأخزاه؛ خرج لك عباس العقاد الجلف الأسواني قائلًا: «لا أكاد أفرغ من قراءة كلمة طيبة لأحد من خلق الله حتى أمتلئ حقدًا، وأراني أشعلت النار في لحمي ودمي.»

لا أدري، وقد لا يدري صاحب العصور نفسه، ما هو السبب الذي دعاه إلى هذا القول في العقاد؟ ولا ما هو المستند النفسي الذي استند عليه في إلصاق تهمة اللؤم في رجل كالعقاد؟ ما عرفنا فيه هذه الطبيعة ولا نمت كتاباته العديدة عليها، ولا أدري كيف استساغ لنفسه أن ينطق نفسية العقاد أو يجبرها كما تجبر النيابة الظنين على الاعتراف بغير ما اعترف؟ فيقول بلسانه: «إني لا أكاد أفرغ من قراءة كلمة طيبة ...» إلى آخر ما يقوله عنه، ثم يقول صاحب العصور: «إن لم يقل هذا المغرور ذلك، فقد قالته أفعاله في ألأم لغة وأخس طبيعة.»

أنا لا أريد النزول إلى هذا الميدان، الذي يرمح فيه صاحب العصور بسلاح لؤم وخساسة وغرور وجلف، وإلى آخر ما هنالك من أمثال النعوت التي نعت بها العقاد، ولكني أسأل صاحب العصور بسكنة وتؤدة:

(١) ما قيمة المرء الذي يهضم كل قول، ويرضخ لكل رأي؟

(٢) ما الفرق بينه والرجل الذي لا يطأطئ رأسه إلا للحق ولا يذعن إلا لحكم العقل؟

لا شك أن الفرق بين الرجلين، كالفرق بين الأبله والعاقل، ولا جدال في أن تصدي الجاهل للعاقل أقل من تصدي العاقل للجاهل، فتصديك يا صاحب العصور للعقاد، وأنت الرجل الداعي إلى حرية الفكر من التقاليد والأساطير الموروثة، لا يقل عن تصدي الجاهل للعاقل، ولماذا؟ الجواب: لأنك تقول في العقاد: و«إنه يورد آراء الفلاسفة، ويناقشها»، فهل في مناقشة آراء الفلاسفة والمتفلسفين، جريمة على العقاد، يستأهل من أجلها أن يكون حمارًا يلبس جلد أسد، أو ذئبًا يشب، أو وقحًا سافلًا، كما نعته يا صاحب العصور؟ أوَ ليس يحق لنا أن نسمي دعواك على العقاد جهلًا منك فيه؛ لأن الاندفاع مع أهواء النفس يكون من جراء نوبة عصبية أو فورة من فورات الجسد.

لو نزهت قلمك، وأدبك وخلقك، عن هذه السفاسف وقلت في العقاد إنه مترجم، وأقمت الدليل على أنه مترجم فقط، أما كنت أبقيت في سرِّك هذه المقدرة على السباب، وكتمتها عن قرائك الذين لا يعرفون

فيك هذه الصفة، وقد كانت خافية عليهم، وقد تطغو هذه الصفة، القذاعة، على أدبك فتغمره في يوم من أيام حياتك، قريب؟

قل لي أيها الأستاذ الفاضل: ما هو الفرق بين الأستاذ العقاد المترجم، وبينك وأنت مترجم أيضًا؟ لا لا، أنا أقول لك الفرق؛ لأن من حقي أن أفرق بينكما أنتما الاثنين، لأني معجب بكما كل الإعجاب، ومتبع كل ما تكتبانه وتترجمانه، وقارئ أقوالكما قراءة دارس ممعن. الفرق بينكما أيها الأستاذ: أنك تترجم أقوال العلماء والكتاب والفلاسفة ترجمة صحيحة، وتورد كل ما يدور حول الرأي من أقوال متضاربة أو متفقة، ولا تدلي برأي بين الآراء. أما الأستاذ العقاد، فيفعل مثلما فعلت أنت، ولكنه يناقش كل رأي، ويسفه الفكر الضعيف، ويؤيد الفكر الناضج، ويبدي رأيه الخاص بملء الحرية.

لا يحوجني الدليل إلى إقرار هذه الحقيقة، فأمامي وأنا أكتب هذه السطور، مجلدات مجلة العصور وكتب العقاد كلها، فمن أراد أن يكون منصفًا فليقرأها، ومن أراد أن يكون مثقفًا فليطالعها، ومن أراد أن لا يحتقر رأي صاحب العصور، فليتعام عما كتب في العدد الثالث والعشرين تحت عنوان «على السفود»، شفقة على الأديب صاحب العصور.

ومن غريب ما ينعي صاحب العصور على العقاد، قوله هذا: «وإذا ذهب كل إنسان يقرأ الكتب التي تعد بالملايين، ويلخص كل كتاب في مقالة أو مقالات، فهل يعجز عن هذا العمل أحد؟ وهل يكون كل الناس عباقرة لأنهم قرأوا وفهموا، وسرقوا، ولخصوا؟» إنه لمن الغريب جدًّا أن

يتجنى صاحب العصور مثل هذا التجني، الذي لا يبخس حق العقاد، بل العكس فإنه يظهر قدره العلمي وقوته الفائقة، في تلاوة الكتب القيمة وتلخيصها في مقالة أو أكثر من مقالة، ويقدمها للقارئ فيتلقفها شاكرًا فضل العقاد، وحامدًا عبقريته لأنه كفاه مؤونة تلاوة كتاب ضخم، بمطالعة فصل جامع مانع، ناهيك إذا كان القارئ يجهل اللغة التي ترجم العقاد عنها. والأمر الأكثر غرابة، هو أن الأستاذ صاحب العصور، الذي ينعي ويتجنى على الأستاذ العقاد، يقرأ ويترجم مثل العقاد، ولكنه لا قدرة له على تلخيص ما يقرأه بلباقة وفهم، فيروح يترجم فصلًا أو فصولًا من الكتاب، ويبشم معدة القارئ بها بشمًا، ولا يخلص الإنسان من تخمة ما يترجمه الأستاذ صاحب العصور، إلا صاحب المعدة القوية، والصبور الجبار، الجلود. فإذا فرضنا جدلًا أن كلًّا من الأستاذين مترجم فقط، أي لا ذاتية بارزة له تقول دومًا «أنا»، فأيًّا منهما أفضل من الثاني؟ وأيهما أنفع للمجتمع؟ أنا أقول بإنصاف وعدل دون ما تردد أو تلكؤ إن نسبة فضل الأستاذ صاحب العصور هي كنسبة فضل واحد إلى عشرة إلى أفضال العقاد على العلم والأدب وعلى الناشئة الجديدة والمتعلمين، أحاول تحليل صبغة الحقد الضاربة على مقالة «على السفود»، بقصد نفي الغل المتأصل في صدر الأستاذ صاحب العصور، فلا أستطيع ذلك مطلقًا، وكيف يمكنني أن أصدق ما يقوله فيه: «إنه من أجهل الناس باللغة وبعلومها، وأنه لا تخلو مقالة له من لحن، وأسلوبه الكتابي أحمق، مثله، فهو مضطرب لا بلاغة فيه وليست له قيمة، وهو في جهة اللغة، والبيان ساقط.»

اللهم اشهد أن ما يقوله الأستاذ صاحب العصور، كذب وافتراء، واشهد أن صاحب العصور، ذاته، لا يقول في الأستاذ العقاد هذا القول الهراء، إلا عن ضغينة وغل وحسد، واشهد أنه يشهد في العقاد غير ما قاله في هذه المقالة، التي كتبها، لا أدري تحت أي تأثير من تأثرات النفس، أو اضطراب من اضطرابات الأعصاب؛ لأن حكم المجنون على العاقل بأنه مجنون، لهو تزكية لعقل العاقل.

لنفرض أن عشرة أساتذة أفاضل، أصيبوا بمثل ما أصاب به الأستاذ صاحب العصور من مرض التحيز، وتألبوا على الأستاذ العقاد بقصد هدمه، فهل تراهم يجمعون على رميه بجهل اللغة وبعلومها، وسقوطه في البيان، وقد أجمع هؤلاء السادة العشرة، على رمي الأستاذ العقاد بهذا الجهل، أفلا تظن أن مئات من الفضلاء يهبون دفعة واحدة لنقض هذا الجهل المطلق، وأن الآلاف من أنصار العقاد يقولون اللهم نشهد أن ما يقوله صاحب العصور، ومن فرضنا وجودهم معه، كذب وافتراء.

على السفود، بل على جهنم وبئس القرار، أولئك الذين يقعون تحت طائلة العقاب، فتناهم المادة الثالثة من دستور مجلة العصور، وهذا نصها: «التحرر في النقد من كل القيود والروابط الشخصية باعتبار هذا خير وسيلة للنهوض بالأدب.» وتفسير هذه المادة في عرف الأستاذ صاحب العصور، وهو: «إذا تخلى الله عن إنسان، وكان أوفر أدبًا وعلمًا وأخلاقًا من صاحب العصور، كان فذًّا عبقريًّا، كالأستاذ العقاد؛ فإنه يكون كاللقيط الذي لا يرى له مكانًا والعالم وسكانه من ناحية وهو

وحده من ناحية أخرى، وهو يكره الوجود من نفسه ويكره نفسه من أجل الوجود.»

هذا هو حكم الأستاذ صاحب العصور، على العباقرة، أمثال العقاد، وعلى من يهملهم القدر فيقعون تحت طائلة حكمه.

وكأني بالأستاذ صاحب العصور، يدعو الناس إلى اتباع أسلوب جديد في النقد، لم يفتح الشيطان على سواه به، وخلاصة ذلك أن يقال في الأديب الذي يلقى على السفود، ما يقوله صبيان الأزقة، من عبارات السباب وكلمات الفحش، وفي السباب كفاية لتعلم فن النقد، الذي تحله الأمم الغربية المحل الأول من العلم.

يشهد الله أنني كنت مزمع الدفاع عن فضل الأستاذ العقاد وعلمه وأدبه بغير هذه اللهجة، التي لا أرضاها لنفسي ولا أحب أن يسترسل كاتب بها، ولكني وُبئت على رغم مني بأسلوب صاحب العصور، فكتبت، إنما أعترف أنني ما هبطت إلى الحمأة التي هبط إليها، وكان بوُدي أن أناقش الأستاذ صاحب العصور، فيما ذهب إليه في تجريح شعر العقاد، ولكني أترفع عن ذلك مخافة أن يطبق عليَّ نص المادة الثالثة من دستور مجلته.

الفصل الرابع

الزحلاوي على السُّفود

مثل الأستاذ الزحلاوي في نقده، الذي لا نعتقد أنه ليس أقل من تسافه، رمى به صاحب العصور ومحرر العصور، إلا كمثل القائل:

خذي الدف يا هذه واضربي	وبثي فضائل هذا النبي
تولى نبي بني هاشم	وجاء نبي بني يعرب

وما هي الفضائل:

فلا تبتغي السعي عند الصفا	ولا زورة القبر في يثرب
إذا القوم صلوا فلا تنهضي	وإن صوموا فكلي واشربي
ولا تحرمي نفسك المؤمنيـــ	ـــن من أقربين ومن أجنبي
فكيف حللت لذاك الغريب	وصرت محرمة للأب؟
أليس الغراس لمن ربه	ورواه في عامه المجدب
وما الخمر إلا كماء السحا	ب طلق فقدست من مذهب

فقد حمل بيده الدف، الذي يدعي أن كاتب السفافيد يضرب عليه وضرب عليه، وبث فضائله في النقد، ولم يتورع عن شيء نهى عنه في مقاله، ولم يتعفف عن أن يناقض مذهب النقد، الذي يعتقد أنه أرقى

المذاهب، وهو مناقشة الآراء في لين وهوادة، ابتغاء الوصول إلى الحقيقة، وانتحل لنفسه ما أراد أن يحرمه على صاحب العصور، وقدس المذهب بالفعل وأيده بالواقع.

كل هذا من غير أن يعرف من كاتب هذه السفافيد، ولكنه ساق الكلام، ظلمًا إلى صاحب العصور، ومحرر العصور، وإني لن أبرئ نفسي من مسؤولية النشر لا أكثر ولا أقل إن كان هناك مسؤولية أدبية، وأظن فوق ذلك أن من حقي أن أنشر رأي أديب في أديب مهما بلغ ذلك الرأي من شدة، ومهما بلغ القالب الذي صب فيه من عنف، ذلك لأني حر الفكر، لا تؤثر علي صداقة بأحد ولا إعجاب بآخر، وإني لأفضل أن أغلق باب العصور وأنبذها سلعة فانية لا قيمة لها في نظري، على ما لها عندي من قيمة وعزة، على أن أحاول إخفاء فكرة عنت لي، أو أن أصد نفسي عن التعبير عن جائشة تجيش بصدري أو خاطرة تخطر بذهني؛ ذلك لأني أعيش بوجداني، لا بمشاعري، ولا بميولي الشخصية، ولا بعلاقاتي مع أصدقائي حتى ولا بأهلي.

والعصور، يا سيدي، ميدان تجري فيه كل الأفراس، أصيلة وغير أصيلة، وحلبة يتسابق فيها كل الجياد، وكان من حق الأستاذ الزحلاوي، أن يأسف وأن يرمينا بأكثر مما رمانا به، لو أننا منعنا الأستاذ العقاد من الدفاع عن نفسه على صفحات العصور، كما تفعل كل الجرائد والمجلات إطلاقًا لا تخصيصًا.

إننا يا سيدي ندعو إلى حرية الفكر، وندعو إليها عن عقيدة وعن يقين ثابت، لا ندعو إليها دعاية ولا جريًا وراء الجماهير ولا استهواء لفئة من القراء، فالعصور يستوي عندها عشرة آلاف قارئ وقارئ واحد، ويستوي عندها مليون من الجنيهات، وجنيه واحد، ويستوي عندها ألف عقاد وعقاد واحد، لا فرق عندها بين الكميات، بل الفرق كل الفرق عندها في الكيف. فإذا فرض وكان العقاد لصًّا، فلماذا لا يعرف الناس أنه لص كبير؟! وإذا كان عاميًّا، فلماذا لا يعرف الناس أنه عامي؟! وعلى أية قاعدة من قواعد الحرية يا سيدي الأستاذ تحاول أن تمنع كاتبًا من أفذاذ كتاب العصر أن يقول رأيه في العقاد؟ فلا يجد إلا صفحات العصور، ولا يجد إلا صاحب العصور يتحمل هذا الأذى الذي رميتنا ببعضه، ألست ترى أن هذه تضحية نقدمها قربانًا على مذبح حرية الفكر التي نقدسها أكثر من تقديسنا كل شيء في هذا الوجود، من ماديات ومعنويات.

وإذا كان العقاد، غير لص، وكان كاتبًا بليغًا، فمن ذا الذي منعه من الدفاع عن نفسه، ومن ذا الذي يدعي بأن له الحق في حرمانه من هذا الحق ...

على أني لا أبرئ نفسي، ومن حقي أيضًا أن لا أبرئ العقاد، بل أني أتهم نفسي وأريد أن أحاسبها، وأشعر بلذة عميقة إذ أخلو إليها وأطلب منها تقديم الحساب، عما جنت، وعما سفهت به. أفلا ترى معي يا سيدي الأستاذ أن من حقي أيضًا أن أتهم العقاد، وأن أحاسبه، على ما

يجرم، إذا كان هو لا يحاسب نفسه، بل يزكيها إثمًا وغرورًا، على جوانب الطرق وفي المقاهي العامة ...

سيدي الأستاذ: إن عقادك كتلة من التكلف، يحاول به أن يكون من أشباه الرجال، الذين يقرأ لهم، ولكن هيهات أن يصبح القزم جبارًا إذا لبس جلد جبار، واسمح لي يا سيدي، أن أقول لك، إنك لا ترى في هذا الهيكل إلا جلد الجبار، أما جبارك وعبقريك، فليس أكثر من قزم مُنْزَوٍ في بنصر القدم اليسرى من رجل جبار.

سيدي الأستاذ، لقد جنيت على العقاد، فإنك بمقالك هذا أجبرتني على أن أقول فيه رأيي هذا علنًا، وعلى صفحات العصور، على أني لا أغمطه بجانب هذا حقه، فهو أديب من أدباء العصر له ميزاته الخاصة به، وله نواحيه، كما لكل أديب ميزاته ونواحيه.

سيدي الأستاذ: إنما يجني على المرء أدبه، وإذا انحط أدبه لم يفده علمه، فقل بحقك مَن مِن أفذاذ مصر والعراق وتونس والجزائر والشام ولبنان وفلسطين سلم من سفاهة عقادك هذا؟ فلماذا تغضب ويغضب العقاد إذا ردت إليه العصور على يد أديب نعتقد أن العقاد العبقري الجبار الذهن ليس أكثر من تلميذ إذا قيس به، بعض الدين الذي أقرض الناس، أو إذا كالت له بنفس الكيل الذي يكيل به للأدباء والعلماء والتراجمة أمثالي؟

وافرض يا سيدي أني لست أكثر من مترجم، فهل في هذا منقصة تعدها علي؟ ليس في هذا منقصة، بل المنقصة يا سيدي، أن أدعي أكثر من هذا، ولو كنته، وهي في نابغتك العقاد ولا جدال.

على أني أشكرك كل الشكر، لأنك أفدتني بنقدك، هذا إذ عرفت في نفسي رأي فئة من الناس، وإن كان لا يعنيني رأيهم، بقدر ما يعنيني أن أرضي ضميري، أولًا وقبل كل شيء.

قيل إن أرسطو طاليس، كان لا يغضب، فتراهن البعض مع سفيه على إغضابه، وإخراجه عن وقاره، إن فعل ربح الرهان، وإن أخفق خسره. فتربص به في بعض الطرق، وأخذ يعد في فمه بصقة كبيرة قذفها إلى وجه أرسطو طاليس، فلم يغضب، بل قال «أوَ يكون في فم الإنسان كل هذا اللعاب؟!» ذلك لأن البحث العلمي صرفه إلى النظر في الأمر نظرة بعيدة عن سفاهة الرجل.

وأشهد الله يا سيدي الأستاذ أني ما فكرت في نفسي أبدًا عندما انتهيت من تلاوة كلمتك، بل انصرف ذهني توًّا إلى التفكير في: هل يبلغ إنكار الإنسان شخصيته الحد الذي بلغت من إنكار نفسك بجانب هذا العقاد؟! ولكني وقعت على ضالتي؛ فعلمت أن من الأدباء ومن الذين يدعون الأدب من هم في حكم الظلال المتنقلة حول الأجسام المادية.

وعلمت فوق هذا، وأقولها مكرهًا، أنك لا شيء بجانب قزم مترٍ في بنصر القدم اليسرى من رجل جبار.

الفصل الخامس

العَقَّاد وعَبد البهَاء

الهلال، يناير سنة ١٩٣٠

يقول المثل: «الخطاب يعرف من عنوانه»، ولكن العقاد الذي يريد أن يعرفه الناس من طريق مخالفته للمألوف سواء كان عقلًا أو منطقًا أو حكمة، لا يريد هذا المغرور إلا أن يقلب جميع الحقائق على رأسها، فيكتب مقالًا بعنوان «ساعة مع عبد البهاء»

ليتحدث فيه بما ألقاه هو من درس على عبد البهاء، حتى لقد كان الأجدر أن يكتب ذلك المقال بعنوان «ساعة مع العقاد» ويذيِّل بتوقيع: «عبد البهاء»! بل لقد بلغ بذلك الدعي أنه يحسب أن عباس أفندي عبد البهاء في حاجة إلى شهادته له، حتى أنه يقول: «ولا أدري كيف تطرق بنا الحديث إلى قصة الزباء وما إليها من قصص العرب والفرس، فإذا عباس أفندي مطلع على هذه الناحية من التاريخ أحسن اطلاع.» ما شاء الله! العقاد امتحن عبد البهاء في التاريخ القصصي العربي والفارسي فشهد له بالاطلاع. وإذن فقد كان عبد البهاء هو الذي في حاجة إلى قضاء «ساعة مع العقاد»، وليس العقاد هو الذي سعى إلى مقابلته قبل بضع عشرة سنة وكان جبار الذهن في بداية عهده بدراسة الأديان

والبحث في أمر العقائد! ولكن العقاد الذي يخالف العقل والمنطق والحكمة ليعرف؛ يسير على غرار نفسه فيخالف المثل القائل «الخطاب يعرف من عنوانه»، ويكتب مقالًا بعنوان ساعة مع عبد البهاء، وهي قد كانت ساعة مع العقاد لا آجره الله!

ثم نعود إلى ما نقله العقاد عن عبد البهاء من قوله: «إن العالم الآن مستغرق في المادة، ولا سبيل إلى السلام إلا من جانب الروح. العالم لا يطير إلا بجناحين: جناح من المادة وجناح من الروح، وهو الآن يطير بجناح واحد ويعوزه الجناح الآخر، فهو منقسم على نفسه لا يبلغ كماله حتى تتفق فيه المطالب المادية والمطالب الروحية. أما إذا سار حيث يسير الآن فستحل به – وقانا الله وإياكم – نكبة مرهوبة تزلزله حينًا وتفتح عينيه على الصراط المستقيم، ولكن بعد أهوال لا تطاق.»

ودعك بما قاله العقاد على لسان نفسه من أن «عباس أفندي كان ينذر سامعيه بالنكبة الكبرى»، فلو أن هذه كانت نبوءة تحسب لعبد البهاء فترفعه إلى درجات الأنبياء والرسل، لكان نصف العالم أنبياء بمجرد ما يتنبأ أحدهم بحادثة قبل وقوعها فتقع بحذافيرها! على أننا لا نجد فرقًا بين كلام عبد البهاء – أو المنسوب له على الأقل – وبين النبوءات العامة المبهمة التي يلقيها المنجمون وضاربو الرمل والودع!

ولكن الذي يهمنا من أمرها ليس ما فيها من تنبؤ أو شبه تنبؤ ... وإنما نحن لا نقر عباس أفندي على قوله إن «العالم الآن مستغرق في المادة»، فهذا الرأي لا ينتج إلا من نظرة سطحية إلى المدنية التي تسود

العالم الآن، وإلا فإن البحث العميق فيما ترمي إليه هذه المدنية لا بد مؤد بنا إلى التسليم بأن غايتها إنما هي السعادة الحقيقية بزيادة نفاسة الحياة وقيمتها من طريق إرضاء حاجات النفس والعقل معًا واستخدام المادة لبلوغ الغاية.

ولسنا نفهم معنى أن «العالم لا يطير إلا بجناحين: جناح من المادة وجناح من الروح»، فما هي الروح؟ إنه إذا كان مقصودًا بها الروح الدينية الحقيقية الحاثة على فعل الخير واجتناب الضر؛ فإن الروح العلمية، وهي والمادية، اسمان لمسمى واحد، لا تناقض الحث على فعل الخير واجتناب الأذى، وإنما هي تفوق الروح الدينية لأنها تحدد الخير وتعرفه تحديدًا دقيقًا وتعريفًا واضحًا، أكثر مما تحدده وتعرفه تلك الروح الدينية التي يقول عبد البهاء – أو يزعم عباس العقاد أنه قال – إنها أحد الجناحين اللذين لا يطير العالم إلا بهما.

الفصل السادس

مع طه حسين

حَول كتاب الشِّعر الجَاهِلي[1]

من مقال بعنوان: الحياة العربية وأثرها في الشعر أيام بني أمية: هذا المقال عبارة عن تلخيص المحاضرات التي ألقاها الدكتور طه حسين في العنوان الذي يحدده عنوان المقال، ولقد اتضح لي وأنا أقرأ هذا التلخيص المقتضب أن المحاضرة برمتها منقولة نقلًا سقيمًا عن أحد المستشرقين، الذين لم يدرسوا الموضوع درسًا وافرًا.

لما نشر الأستاذ طه حسين، كتابه في الشعر الجاهلي، ذكرني الكتاب ببحثين في الموضوع؛ أحدهما نشرته السيدة مسز بلنت، والثاني أطلعني عليه صديقي المرحوم الدكتور يعقوب صروف، كتبه الأستاذ المستشرق مرجوليوث في بحث الشعر الجاهلي، ونحى فيه منحى الدكتور طه عينه، بل وزاد عليه بحثًا مستفيضًا في معاني الألفاظ التي استعملت في الشعر الجاهلي، والألفاظ التي وردت في القرآن، مضيفًا إلى ذلك تحديد الألفاظ التي كانت تستعملها القبائل كل قبيلة بذاتها، وأردت حين نشر كتاب الشعر الجاهلي أن أمضي في مقابلة أتناول بها بحث الأستاذ

---

[1] السياسة اليومية: مصر ١٩٢٨/٢/٢٢

مرجوليوث وبحث طه حسين، غير أن المرحوم الدكتور صروف منعني عن هذا، وأخذ الكتاب مني، وكان هذا آخر عهدي بالموضوع.

على أن نشر هذا التلخيص قد أعاد لي هذه الذكرى، وأعاد معها فكرة أن كتاب الشعر الجاهلي قد اعتمد فيه الأستاذ على مستشرق أو مستشرقين، ممن لم يدرسوا الموضوع درسًا وافيًا، فجاء على الصورة التي نشر بها في اللغة العربية. على أنني لا أنكر في الكتاب استنتاجًا ذهب مؤلفه مذهب التطرف وعدم الاحتياط، ولهذا سبب تكويني في ذهن طه حسين، لا يتيسر له أن ينفك عنه بسهولة، فقد لاحظنا أن الرجال الذين بدأت تربيتهم بين جدران الأزهر ثم احتكوا من بعد ذلك بمبادئ مقتطعة من الأفكار الأوروبية الحديثة، كثيرًا ما ينزعون في الاستنتاج منازع التطرف الشديد، والسبب في هذا أن جمود الطريقة التعليمية التي ينشأون في كنفها بادئ ذي بدء تؤثر في عقليتهم تأثيرًا يجعلهم ينزعون منزع التطرف في الاستنتاج عند أقل احتكاك يستشمون به شيئًا من ريح الحرية الفكرية مفهومة فهمًا سقيمًا.

على أن لدينا على هذه النظرية أدلة مادية يمكننا أن نرجع فيها إلى ما قال الأستاذ في محاضراته؛ فقد حاول مثلًا أن يثبت أن العرب فهموا معنى الأرستقراطية والديمقراطية، وأن هجرة قبائل العرب إلى الشام لونتهم بعد أربعين سنة فقط بلون جديد، تأقلموا وتطبعوا بطباع بكر لم تكن معروفة فيهم قبل عهد الفتح الإسلامي. في حين أن هذا القول يأباه علم الحياة، وكل فروع العلوم النشوئية الحديثة، فضلًا عن أن صور

الأدب التي ظهرت في الشام والعراق ومصر وشمالي إفريقية وإسبانيا، تدل على أن العرب، قد لبثوا وسيلبثون ملازمين لصورهم الأصلية وطبائعهم الرئيسية، التي ظهرت في آدابهم وعلومهم ومنازعهم التفكيرية أزمانًا طويلة، فضلًا عن الأحقاب التي قضوها، وخارج جزيرتهم، من قبل هذا العصر.

ولديك دليل آخر لا يحتاج إلى مناقشة، يثبت جميع ما ذهبنا إليه.

جاء في سياق تلخيص المحاضرة ما يلي:

أولًا: «ولكن شجرت بين الفريقين اليمانيين والقيسيين معركة (مرجرات)، انتصر فيها اليمانيون على خصومهم.»

ثانيًا: «هذه اليمانية التي كانت تستعمر الشام لم تكن عربية في لغتها ولهجتها، بل لم تكن عربية في دينها أيضًا، بل كانت تعتنق الوثنية.»

أما القول الأول، فيدل على أن الأستاذ يعتمد على مستشرقين، لا يزالون اليوم غير عارفين بالنطق العربي للأماكن التي وقعت فيها المعارك. فقال الأستاذ مجاراة لهم «معركة مرجرات»، والحقيقة أن اسمها موقعة «مرج راهط»، وهو موضع يعرفه المبتدئون في درس التاريخ. وقد كتب في هذه الموقعة العلامة دوزي في كتابه إسبانيا العربية في أكثر من موضع (راجع ص٧٥، ٧٦، ١١٥)، وذكر شيئًا عن زفر بن الحارث، وهو ممن كان لهم علاقة كبرى بالموقعة، بل ترجم شيئًا من أشعاره التي يذكر بها

هذه الموقعة، ولا أزال أذكر بضعة أبيات، لا أرى بأسًا من إيرادها هنا استشهادًا. قال زفر يذكر هزيمة راهط، وفراره وترك صاحبيه في المعركة:

لعمري لقد أبقت وقيعة راهط ... لمروان صدعًا بيننا متنائيا
فلم ترَ مني زلة قبل هذه ... فراري وتركي صاحبي ورائيا
أنترك كلبًا لم تنلها رماحنا ... وتذهب قتلى راهط وهي ما هيا
وقد ينبت المرعى على دمن الثرى ... وتبقى حزازات النفوس كما هيا
فلا صلح حتى تدحس الخيل بالقنا ... وتثأر من فتيان كلب نسائيا

فلو أن الأستاذ لم يكن قد نقل عن مستشرق نقلًا سقيمًا، إذن لقال «مرج راهط» بدل «مرجرات» كما يكتبها المستشرقون.

وأما القول الثاني فيدل على أنه لم يحط بتاريخ الميثولوجيا؛ لأن لكل أمة من الأمم ميثولوجيتها الخاصة بها، ولم يكن هناك ميثولوجيا عامة ينسب إليها دين يقال له الدين الوثني، كما نقول الدين المحمدي والبوذي والنصراني ... وهلم جرا. ولهذا تطرف الأستاذ في الاستنتاج نازعًا منزعة التفريطي الغريب، فقال: إن الوثنية دين، إلا أنها اسم مرادف للميثولوجيا التي تختص كل أمة بصورة خاصة منها.

وفي الواقع تستطيع أن تقول إن الوثنية طور من أطوار الفكر البشري، له عصوره وصوره، فكما تقول في نشوء الإنسان الطبيعي (العصر الحجري والبرونزي)، هكذا تقول في نشوئه الفكري (العصر

الوثني والعصر التوحيدي)، وقس على ذلك. فالوثنية إذن ليست دينًا، بل هي صورة فكرية مرت بها كل سلالة من سلالات النوع البشري.

ولا نرى متى نصل إلى غاية عندها، تتحدد المصطلحات، وتوضع الكلمات في مواضعها التي لا توضع في غيرها. وأظن أن هذا مرهون على ذيوع الأسلوب العلمي لأنه يعوِّد العقل على حب الضبط والتحديد، على أنه أسلوب لم يحاول أدباؤنا حتى اليوم أن يطبقوه، على صور الأدب التي ذاعت في نواحي الشرق حتى الآن.

الفصل السابع

مع بيرون سميث

حَول باكون[1]

> جاء في ص١٦٢ عن الكلام في معنى كلمة من الكلمات ما يأتي:
>
> وأول من استعملها بهذا المعنى من رجال الإنكليز هو روجر باكون الشهير، وذلك سنة ١٢٦٦. وباكون هذا غير باكون (الفرنسوي) مؤسس العلم الحديث.

ونحن نقول مرحى للأستاذ الإنكليزي لغة ودمًا. والأنكى من كل هذا أن الأستاذ على ما يظهر اختصاصي في آداب اللغة والفلسفة؛ لأن مقالته منشورة في القسم الخاص بهذه المباحث في المجلة. ولو كان أستاذًا في فنون الأسترلوغيا (علم التنجيم) أو اليازرجات أو تاريخ الأساطير القديمة لاغتفرنا له هذا الخطأ، ولاغتفرنا له أن يقول بأن باكون مؤسس العلم الحديث (فرنسوي)، وهو بعد الفيلسوف الإنجليزي الذي كان بمجلس النواب الإنجليزي، ووزيرًا خطيرًا للملكة اليصابات الإنجليزية، وصاحب الوقائع المشهورة في قتل اللورد اسكس صاحب الأيادي البيضاء عليه، وهو الشخص الذي كتب فيه ماكولي (الكاتب الإنجليزي المعروف)

[1] مجلة الكلية ببيروت، عدد مارس ١٩٢٨، من مقال بعنوان «الكلمات العربية في اللغة الإنجليزية». بإمضاء الأستاذ «بيرون سميث».

مقالته المشهورة، وهو صاحب كتاب «النظام الجديد» الذي يعتبر الآن أساس العلوم الحديثة، وقد طالعنا جزءًا منه بإرشاد أحد معلمينا الإنجليز في القسم الثانوي في عهد دنلوب المعروف في وزارة المعارف بمصر، وهو ابن السير نيقولاوس باكون حامل الختم الأعظم الإنجليزي من ثاني زوجاته المسماة حنة الإنجليزية بنت السير أنتوني كوك وكانت زوجًا لأخ اللورد بورغلي الإنجليزي، وهو الذي ولد في يورك هوس بلندن في ٢٢ يناير سنة ١٥٦١، وهو الذي توفي في إنجلترا، ولم يبرحها كل سني حياته على ما أظن في ٩ إبريل سنة ١٦٢٦، وهو فوق ذلك صاحب تلك المقالات المعروفة، والتي نعرف أنها تعتبر من أخص ما كتب في آداب الإنجليز القديمة، وهو بعد هذا وذاك من طينة الأستاذ ومن أرومته.

أما روجر باكون ففيلسوف إنجليزي ظهر في القرون الوسطى، وعاش خلال القرن الثالث عشر، ولد في سنة ١٢١٤، ومات في سنة ١٢٩٤، وله مذهب معروف على نسق المذاهب التي ذاعت في القرون الوسطى. أما إذا أراد الأستاذ أن يكذبنا فليرجع إلى كتاب الأستاذ سورلي **Prof. Sorely** أستاذ الفلسفة في جامعة كمبردج وعضو الأكاديمية البريطانية الذي طبع سنة ١٩٢٠ في مطبعة جامعة كمبردج، وليراجع ص٤ و١٤ و١٧، أو ليرجع إلى دائرة المعارف الكبرى – الإنسيكلوبيديا بريطانيكا – فسيجد في ص١٣٥ إلى ص١٥٢ مادة روجر باكون فيلسوف القرون الوسطى، وذلك كله في المجلد الثالث، وإن كلاهما إنجليزي، وله منا بعد ذلك ألف جنيه أوسترلتزي، كما يقول هملت، إذا دلنا على فيلسوف فرنسوي واحد باسم باكون.

الفصل الثامن

مع مصطفى الشهابي

حول التَّسَافد[1]

ليس شأننا هنا بالموضوع نفسه فالكاتب اختصاصي فيه، ولكن شأننا بالاستعمالات اللغوية؛ فقد استعمل كلمة التسافد ليدل على تلقيح الحيوانات الداجنة عامة، وذلك في عنوان المقال، ثم ذكر في أول سطر من المقال كلمة الضرائب.

ولا يخفى أن الدواجن منها ذات أربع ومنها طيور، وقد تواضع العرب على أن يطلقوا كلمة التسافد على تلقيح الطيور والضرائب على تلقيح ذوات الأربع، وجرى على ذلك الجاحظ في كتاب حياة الحيوان والدميري في كتاب الحيوان وداود الأكمه في تذكرته وغيرهم.

ولقد جرى الكاتب على وضع كل استعمال في مكان الآخر خطأ في كل مقاله، فقال مثلًا: «التخليط هو إسفاد الهجين بعضها بعضًا»، ثم قال تحت عنوان سياقي كلمة «التبغيل»، ونظن أن استعمال الكلمة خطأ، ولم يرد في كلام العرب، ولا في قواميسهم على ما أذكر، والحقيقة

[1] المقتطف مصر، عدد مارس ١٩٢٨، من مقال بعنوان «طرائف التسافد في الدواجن» بإمضاء مصطفى الشهابي مدير أملاك الدولة بدمشق.

«التنغيل» بالنون لا بالباء، وإليك الدليل: جاء في قاموس الفيروزآبادي ص٣٨٨ مجلد ثامن «نغل الأديم كفرح، فهو نغل، فسد في الدباغ، وأنغله، والاسم النغلة بالضم، والجرح فسد، ونيته ساءت، وقلبه على ضغن، وبينهم أفسد ونم. وجوزة نغلة متغيرة زنخة. ونغل المولود ككرم نغولة فسد.» فهذا يدل على أن النغولة في النسل الفساد، وهو قريب من معنى «هيبردزم» **Hybridism** في الإنجليزية وما يقابلها في اللغات الأخرى.

إذ معناها عقم الأنسال الناتجة عن تلاقح نوعين بعيدين في النسب الطبيعي كالحمار والفرس، فإنهما ينتجان نغلًا أي نسلًا فاسدًا. إذن فاللغة تحتم علينا أن نصرف على الأنسال التي لها هذه الصفة جمعًا لفظ «أنغال» ترجمة الكلمة «هيبرد» **Hybrid** وزنًا على بطولة وأبطال، والمحقق أن «بغل» تحريف نغل جرى عليها العوام وساواهم فيها العلماء.[1]

استعمل الكاتب في ص٥٤٦ اصطلاح «الغرائز الغشيمة»، فنزل بذلك إلى الاستعمال العامي الصرف مساواة بما يقال عن الخامات المادية كـ «الشمع الغشيم» والحديد الغشيم، وكما يقولون فلان غشيم أي أبله. في حين أن لدينا اصطلاح «الغرائز الفطرية»؛ أي التي هي على الفطرة لم تؤثر فيها المؤثرات والعوامل الزائدة على الحاجات الأولية. فلماذا نقول «الغشيمة» ونجرد الاصطلاح من الروعة العلمية لننزل به إلى هذا المستوى العامي الصرف؟

---

[1] الهلال: مصر، عدد مارس ١٩٢٨. من مقال بعنوان «الأخلاق وهل يمكن تغييرها؟» «مقررات علم النفس الحديث في هذا الموضوع الخطير».

هذا في الاستعمال اللفظي، أما في المبدأ العلمي فالكاتب من المؤمنين بأن الوسط يغير الأخلاق، والحقيقة على الضد من هذا؛ فإن الوسط لا يؤثر إلا في الظواهر فقط. أما الأخلاق فشيء أبعد من هذا غورًا في تكوين النفس الإنسانية. هي راجعة إلى التكوين وإلى المراكز العصبية وما فيها من خصائص خفية وأسرار لم يكشف عنها العلم بعد، وما مثل تأثير الوسط في الأخلاق إلا كتأثير الاستنبات في ازدراع الأنواع الوحشية، فإنها مهما ارتقت تحت تأثير الإيلاف ترجع سراعًا إلى صفات أصولها الأولى إذا تركت للطبيعة غير محمية بعناية الإنسان. ولا شك مطلقًا في أن سيئ الأخلاق قد يتأثر بالوسط، لا لأن الوسط في الواقع مؤثر أوليٌّ في صفاته الأخلاقية، ولكن السبب في هذا التأثر راجع إلى أن للوسط قانونًا تقليديًّا أو عاديًّا كالقانون الذي كان يحكم الجماعات الأولى في العصور الغابرة، يضطره إلى الخضوع لمجموعة من العرف قسرًا لا اختيارًا. ولا ريبة في أنه يفلت من هذا القانون عند أول فرصة تسنح له؛ لأنه يرجع إذ ذاك طافرًا إلى ما توحي إليه به مراكزه العصبية وتكوينه الجرثومي: وهذا أبعد الأشياء عن الخضوع لما يقال من أن الوسط يغير من الأخلاق تغييرًا ثابتًا على الزمان.

الفصل التاسع

مع محمد حسَين هَيكل

حَول وَاجب الوجود[1]

السياق قوي والحجة يكاد يسيغها الإنسان كما يسيغ شرابًا لذيذًا. والأسلوب سهل فيه جمال ودقة في التعبير. والذي فهمته من هذا المقال أن قلة الإيمان بما كان يستمد الإنسان «مما فوق عقليته»

قد أحدث قلقًا نفسانيًّا يشعر به كل المفكرين. وأن المفكرين باعتبارهم قادة الدنيا وهداة السواد من الناس قد لحقوا العامة بما يشعرون من قلق وفوضى. وأن الهداية سوف يعثر عليها التائهون القلقون في جوانب الشرق؛ لأنه منبع الهداية الروحية منذ أبعد الأزمان. أما السبب الذي أحدث هذا القلق النفساني، فتهديم العلم لما كان قائمًا حول الغيبيات بصورها من أساطير وخرافات اطمأن لها الناس أزمانًا طوالًا. أما واجب الوجود – الله – فإن الفكرة فيه لا تتغير في المستقبل عما كانت في الماضي. أما الذي سوف يتغير ويتبدل فما يلي، ذلك من المعتقدات التي بشرت بها الأديان على اختلاف صورها وتباين مناحيها.

[1] الهلال: مصر. من مقال بعنوان «النور الجديد» لهيكل بك.

هذا ملخص ما في المقال الذي صبه الصديق هيكل بك في قالب جميل الصورة، حتى ليخيل إليك أن الفكرة في واجب الوجود سوف تظل في المستقبل كما كانت في الماضي، وأن الإنسان إنما يجد حقيقة في سبيل الحصول على فكرة يطمئن إليها في العلاقة التي تربطه بواجب الوجود مغايرة للفكرة القديمة التي عششت فيها الأساطير والخرافات. والحقيقة التي أعتقد بها أن الفكرتين: فكرة واجب الوجود، وفكرة علاقة الإنسان به، قد تغيرتا بالفعل عما كانتا في الماضي تغيرًا كاملًا في الأعصر الحديثة لأول ولآخر مرة في تاريخ الفكر البشري.

لم تحدد الأديان فكرة كاملة في واجب الوجود يرضى بها العقل المستقل في دور من أدوار النشوء الفكري، بل إن الأديان ألزمت الناس فيما ألزمتهم به الاعتقاد بوجود الله، متخذة من سلطتها الاستعلائية مبررًا إلى هذا الإلزام. وحدد كل دين ربه أو إلهه على مقتضى المبادئ التي نزل بها الكتاب الذي يتخذه نواة له. فالإله الذي يعرفه كونفوشيوس مخالف تمامًا للإله الذي يعرفه بوذا، وكلاهما مخالف تمامًا لإله زرادشت. وإله التوراة الذي يقول: «لأني أنا الرب إلهك، إله غيور، أفتقد ذنوب الآباء من الأبناء في الجيل الثالث والرابع من مبغضي وأصنع إحسانًا إلى ألوف من محبي وحافظي وصاياي»؛ مخالف تمامًا لإله الأناجيل، بل مباين لإله مزامير داوود على قرب النسب بين التوراة والمزامير، وكل هؤلاء مخالفون للفكرة الإلهية التي بثت في القرآن.

وكل الأديان سواء في تصوير آلهتها بصورة ترضاها منازعها. إذن فلم يكن ثمة من فكرة عامة في واجب الوجود ارتضتها كل الأديان. فمنهم من علم الناس على أنه ذات متحيزة، ومنهم من قال بأنه قوة، ومنهم من قال بأنه فكرة، ومنهم من رمز له رمزًا ولم يقل فيه شيئًا. أما الفلسفة الحديثة فقد اهتدت إلى فكرة جديدة، لا نظن أن الأديان تبغضها كما لا نظن أن العلم لا يرضاها. ذلك أن وجود واجب الوجود فرض إلزامي لا يمكن للعقل أن يحتفظ بألفته من غير أن يؤمن به. هذه هي الفكرة التي خلص بها العقل الإنساني من جهاده الماضي الطويل، وهي فكرة على الرغم من أن الأديان لا تبغضها كثيرًا وترضى عنها المنازع العلمية حددت علاقة الإنسان بالله تحديدًا غير تام، ولكنه مرض على كل حال.

أما تفكير الإنسان الجدي، فأصبح في تحديد علاقته لا بواجب الوجود ولكن بالكون. فبعد أن أسقط العلم الإنسان عن عرش الملائكة العلوي، وأنزله إلى أفق الحيوان، أخذت الإنسان فكرة جديدة ليست بأقل إشكالًا من الفكرة التي ملكت زمامه من ناحية الأديان.

بعد أن أظهر النشوئيون أصل الإنسان الحيواني وأثبتوه علميًّا، وبعد أن أثبت الجيولوجيون قدم الأرض والفلكيون قِدم النظام الشمسي، وأظهر هؤلاء بأبحاثهم سلسلة التدرج الطويل التي مضى فيها الكون لينتهي بظهور الحياة فوق الأرض، وعرفوا أن سلسة التدرج في النباتات قد انتهت إلى ذوات الفلقتين، وأنها انتهت في الحيوانات بذوات الفقار،

ثم تطورت وعلى رأسها الإنسان. أخذ العقل الإنساني سمته نحو التفكير كما هي عادته فيما يختفي وراء هذه السلسلة الطويلة من قصد، وهل كانت متجهة بكل ما فيها من الصور لأن تنتهي بالإنسان على أنه القصد الأخير منها؟

هذا هو الإشكال الجديد: علاقة الإنسان بالكون، لا علاقته بواجب الوجود الذي ارتدت سلطته بنسبة اكتشاف العقل لسنن الطبيعة إلى أنه فرض عقلي ضروري، وأن سنن الكون أبدية سرمدية.

أما الهدى الذي تبحث عنه الإنسانية فينحصر الآن في الغاية التي ترمي إليها سلسلة التدرج التي انتهت بالإنسان. وماذا يكون إذا أظهر لنا العلم بأن الإنسان في فكرته الحديثة مخطئ خطأ يتساوى مع خطئه في فكرته الأولى التي بشرت له بأنه محور الكون وأنه سيد الوجود؟ على أن في فكرته الحديثة لنسبًا أدنى إلى الفكرة القديمة. أما الثابت حتى اليوم فليس مما يرضي نزعة التفاؤل في مصير الإنسان. ولست أدري لماذا لا يشارك الإنسان الحيوانات في نهايتها المحزنة، ما دام يشاركها في بداياتها الجميلة.

الفصل العاشر

مَع سَلامة موسَى

حَول الجماعَة مِنَ النَّاس[1]

لغة المقال عامية تقريبًا. أما الأفكار المبثوثة فيه فمسبوق بها الأستاذ سلامة موسى. وضعها جوستاف لوبون في كتابه الذي ترجمه المرحوم فتحي زغلول بعنوان: «سر تطور الأمم»، ولم يبق مما في الكتاب من مبادئ سوى قشور لم تتناولها البحوث الجديدة بالهدم والتحطيم.

ومع هذا يقول الأستاذ:

نحدد البحث في هذا المقال بأننا نريد أن نثبت أن الإنسان في وقت اجتماعه يكون أحط مما هو في وقت انفراده.

ما لنا وللأسلوب والتعبير، فللكاتب أسلوبه وتعبيراته. ولكننا نريد أن ننبه الأستاذ إلى أن الشيء الذي يريد إثباته اليوم لقراء الهلال قد فرغ لوبون من إثباته منذ نصف قرن مضى من الزمان ...

[1] من مقال بعنوان «الجماعة من الناس». سلامة موسى.

الفصل الحادي عشر

مَع علي مُصطفى مشرفة

حَول برج الجبَّار[1]

نُجِلُّ في الأستاذ مشرفة علمه الواسع وأدبه الجم. غير أن العلم بالقواعد شيء، وإمكان نقلها من لغة إلى لغة شيء آخر. فالأستاذ مهما كان متضلعًا في علمه متنطسًا فيه، فإنه لا يستطيع أن ينقل هذا العلم من اللغة التي تعلمه بها إلى لغته الأصلية بسهولة. فإن مهنة الترجمة مغايرة تمامًا لمهنة التدريس، ولا تكاد تنزل عنها قدرًا، بل نظن أن المترجم أكثر مسئولية من المعلم.

سمعت مرة من أحد كبار رجال التعليم أنه من الممكن الاكتفاء بقليل من الأفندية الذين يحررون الخطابات في وزارة المعارف ليقوموا بمهمة الترجمة العلمية. ويكاد يكون هذا القول مثالًا لما يقوم في أذهان الكثيرين من رجال التعليم عندنا فيما هي الترجمة العلمية. والحق أن الترجمة العلمية مهنة لا تدرس، ولكنها ملكة تزود المترجم بقدرة خاصة على إدراك المعاني على حقيقتها، وعلى نقلها صحيحة إلى لغة أخرى. وهذا ما لا

[1] الجديد ـ مصر ـ (العدد ١) ١٩٢٨ من مقال بعنوان «السدم» للدكتور علي مصطفى مشرفة أستاذ الرياضة التطبيقية بالجامعة المصرية.

يتيسر للكثيرين من الكتاب، بل وللعدد الأكبر من الأساتذة. وأكبر مثال على هذا مقال الأستاذ مشرفة الذي نشر في الجديد.
وإليك أمثالا مما قال، جاء في ص٢٠ ما يلي:

وأول ذكر للسديم الأكبر في «برج الجبار» نجده في كتابات راهب جزويتي سويسري اسمه كيساتوس عام ١٦٨٠.

وقال في ص٢١:

وفي عام ١٨٨٠ نجح هنري دريبر في الحصول على أول صورة فوتوغرافية للسديم الأكبر في برج الجبار.

وقال أيضًا في الصفحة عينها:

ثم إن كمن وروبرتس حصلَا في سنة ١٨٨٨ لأول مرة على صورة ظاهرة فيها النظام اللولبي للسديم الأكبر في برج أندروميدا.

والحقيقة أن الفرق كبير بين ما يسميه «برجا»، وبين الحقيقة الفلكية والاصطلاحية. فإذا قلت «برج الجبار» أضفت إلى البروج الاثني عشر برجًا جديدًا غير معروف لا في الشرق ولا في الغرب. فالبرج هو مجموع النجوم الذي يكون عند الأفق مدة شهر من الزمان حيث تغيب الشمس. وهذا الاسم هو الذي أطلقه عليه القدماء، وقالوا إن الشمس تغيب في هذا البرج أو ذاك بحسب غيابها في شهور السنة. وكانوا قد قسموا السنة إلى اثني عشر شهرًا، فقالوا إن البروج اثنا عشر حسب

شهور السنة، وسموها بأسماء مختلفة، وقد جمع بعضهم أسماءها العربية بقوله:

حمل الثور جوزة السرطان ورعى الليث سنبل الميزان
ورمى عقرب بقوس لجدي نزح الدلو بركة الحيتان

وكان القدماء قد انتبهوا إلى أن موقع الشمس بين الكواكب يتغير من يوم إلى آخر مدة السنة، ثم يعود في بداءة السنة التالية كما كان في بداءة التي قبلها وهلم جرا، كأنها تنتقل في منطقة من الكواكب على مدار السنة أو كأن تلك المنطقة تدور حول الأرض دورة كاملة كل سنة، فقسموا نجومها ١٢ قسمًا متساويًا سموها منازل. فكل قسم منها يقابل ثلاثين يومًا، وسموها بأسماء أكثرها من أسماء الحيوانات. ووصل هذا التقسيم وهذه الأسماء إلى اليونان فالسريان فالعرب. واسم البرج في اللغة البابلية «منزلة»، فلما انتقل هذا التقسيم إلى اليونان سموا البرج «رود كانيموريا»، أي جزء من اثني عشر كما ورد في كلام أفلاطون. وسماها العبرانيون في التوراة «متسلوث» نقلًا عن اللغة البابلية، والظاهر أن اليونان استعملوا أيضًا كلمة «برجس» للمنزلة من دائرة البروج، فعربها السريان ومنهم نقلت إلى العربية كما أثبته العالم فرنكل الألماني راجع «بسائط علم الفلك لصروف».

وجرى المحدثون على هذا النظام وعلى هذا التقسيم؛ فالحمل عندهم **Aries**، والثور **Taurus**، والتوأمان أو الجوزاء

Gemini، والسرطان **Cancer**، والأسد **Leo**، والسنبلة أو العذراء **Virgo**، والميزان **Libra**، والعقرب **Scorpio**، والرامي أو القوس **Sagittarius**، والجدي **Capricornus**، والدلو **Aquarius**، والحوت أو السمكتان **Pisces**.

إذن فالجبار ليس برجًا بل هو ما يسمى **Constellation**، واصطلح على ترجمتها بكوكبة أي مجموع من النجوم السديمية.

أما كوكبة المرأة المسلسلة (**Andromeda**)، فقد صورها الصوفي الفلكي العربي المعروف بصورة امرأة رافعة يديها كأنها خافت من أمر ما. وفي الأطالس الأوروبية بصورة امرأة متكئة على أحد الحوتين والسلاسل في يديها ورجليها أو في يديها فقط. وما دام العرب قد عرفوا هذه الكوكبة وسموها، فلماذا لا نقول كوكبة المرأة المسلسلة بدل أندروميدا؟

أما كوكبة الجبار فمعروفة في أوروبا باسم أوريون (**Orion**)، وقد ذكرت في سفر أيوب؛ حيث قيل في وصف الخالق: «صانع النعش والجبار والثريا ومخادع الجنوب.»

إذن فالفرق كبير بين البرج والكوكبة، وهذا ما كان من الواجب أن يلاحظه الأستاذ قبل أن يمضي في بحثه هذا.

الفصل الثاني عشر

مع فرانك كراين

حَولَ كِتاب: لماذا أنا مسيحي؟[1]

نشرنا في العصور من قبل بحثًا لخصناه عن الفيلسوف الكبير برترند رسل تحت عنوان «لماذا أنا ملحد؟» والحقيقة أن اسم الكتاب «لماذا أنا غير مسيحي؟» غير أننا اخترنا أن ننشر التلخيص بهذا العنوان تخفيفًا لوقعه في آذان إخواننا المسيحيين.

ولم يكد نظري يقع على عنوان هذا الكتاب «لماذا أنا مسيحي؟» حتى عادت بي الذاكرة إلى كتاب «رسل» فقلت في نفسي إن هذين الكتابين عنوان على ما في هذه الحياة من التناقض الغريب؛ رجل يشرح لماذا هو مسيحي، وآخر يحاول أن يفهم الناس لماذا هو غير مسيحي، والفرق شاسع وشقة الخلاف بعيدة. على أن كلا الرجلين يعيش عيشة راضية حسن الأخلاق بعيدًا عن الإضرار بالناس. فهل يمكن أن يكون أساس الأخلاق في هذه الدنيا مسألة عقلية لا دينية؟ وأن الدين عبارة عن خلاص الإنسان في الآخرة تلقاء أعماله في هذه الدنيا من غير احتياج إلى

[1] تأليف الدكتور فرانك كراين، وعربه بتصرف الأرشمندريت أنطونيوس بشير، ونشره يوسف توما البستاني في ٣٤٦ صفحة من القطع الصغير.

الاعتقاد بمجموعة من الأقوال والحوادث التي تتنافر مع العقل والعلم، وتؤدي بالباحث إلى حيث وصل «رسل».

قال أحد القديسين إن كل شخص سوف يعامل في الآخرة بحسب شريعته. هذا ليعلل أن عظماء الوثنية سوف يحاسبون على مقتضى شريعتهم، فمنهم من يدخل الجنة ومنهم من يدخل جهنم اقتصاصًا منه تلقاء ما فرط في حق الوثنية. فإذا صح هذا القول وصح تطبيقه على الوثنيين الذين عبدوا الله من طريق الوهم والأصنام، فكيف يصح على المسلمين في نظر الاثنين، وعلى أهل كل الأديان في نظر الجميع، والكل في نظر النصارى وعلى النصارى في نظر المسلمين، وعلى الموسويين في نظر الاثنين وعلى أهل كل الأديان في نظر الجميع، والكل يعبدون الله من طريق اختاره لهم من لا اختيار لهم في اختياره؟

«لماذا أنا مسيحي؟» سؤال لا يمكن أن يجيب عليه المسلم أو اليهودي جوابًا يختلف عن الجواب الذي يجيب به النصراني. فالكل يقولون ولأول وهلة لأن أبي كان نصرانيًّا أو مسلمًا أو يهوديًّا. إذن لا اختيار للإنسان في دينه، كما أنه لا اختيار له في أن يوجد أو لا يوجد في هذه الحياة. والحقيقة أن كل الأجوبة التي أجاب بها مؤلف الكتاب ردًّا على سؤاله هذا، يمكن أن يجيب بها المسلم واليهودي والبوذي والزرادشتي والبراهمي، بل وجميع أهل الأديان الذين يقطنون هذه الأرض. والحقيقة أن الناس ما أضاعوا من وقتهم ومن جهودهم بقدر ما

أضاعوا من الإجابة على مثل هذه الأسئلة العقيمة التي لا تؤدي إلى شيء أصلًا.

على أننا ندعو الناس على اختلاف مللهم ونحلهم إلى قراءة هذا الكتاب. فإن كلًّا منهم سيجد فيه ما يعزز به معتقده الديني بصرف النظر عن مسيحيته أو إسلامه أو يهوديته أو وثنيته.

الفصل الثالث عشر

مع أبي خلدون

حَول الدَّم السَّامي والدَّم الآري[1]

> حاول الأستاذ أبو خلدون أن ينقض رأينا الذي ذهبنا إليه في تحليل شخصية بشار بن برد، ذلك الرأي الذي أيدَنا فيه كثير من الأدباء في مصر وفي غير مصر من المشتغلين بحركة الآداب. وفي ظني أن هذا الرأي سوف يكون له شأن بعد أن تكتمل في عقليتنا كفاءة القياس التاريخي.

على أني أعتقد أن هذه النظرية لا يمكن رفضها برمتها، كما يصح أن تكون صحيحة في جملتها، فهي لا تزال في طور التكون والتمحيص. وإنا نشكر لمجلة التربية والتعليم عنايتها بمثل هذه البحوث.

غير أني على الرغم من كل ما أتيت به من بحث وأسانيد، لا أزال أعتقد أن بين الدم الآري والدم السامي فارقًا بعيدًا وصدعًا متنائيًا، يحملنا على أن نفرق بين المنتوجات العقلية التي ينتجها جذعان مختلفان تمام الاختلاف من جذوع الشجرة البشرية. وقبل أن نمضي في إثبات رأينا

[1] عن مجلة التربية والتعليم، بغداد، بإمضاء أبو خلدون. الجزء السادس سنة ثانية ص٣٧٦.

هذا نظهر للقارئ شيئًا من الخطأ الذي وقع فيه الكاتب ليعرف مقدار وقوفه على حقيقة الموضوع.

قال في صحيفة ٣٧٤ ما يلي:

هذا، ويجب أن لا يغرب عن بالنا أن تاريخ آداب الأمم الأوروبية لا يخلو من ذكر أدباء وشعراء عظام منحدرين من أنسال أجنبية عن الأمة التي نشئوا بين ظهرانيها، مع ذلك لا يقدم مفكرو تلك الأمم على إرجاع مزاياهم إلى نوع الدم الذي يجري في عروقهم. بل كثيرًا ما نراهم بالعكس يعتبرون بعض هؤلاء الشعراء من أكمل الممثلين لآداب القوم وأحسن المعبرين عن ميول الأمة، بالرغم من انحدارهم من سلالات أجنبية.

ثم قال:

وذلك لأن التدقيقات النفسية والاجتماعية أظهرت بصورة واضحة أن عقلية الإنسان ونفسيته من محصولات حياته الاجتماعية لا من موروثات دمه المادية.

ولا جرم أن هذه هي النتيجة التي أراد أن يخلص بها السيد أبو خلدون من بحثه الطويل، وهي نتيجة تؤيد رأينا بما لا يترك للريب مجالًا؛ لأن عقلية الإنسان ونفسيته إذا كانتا من محصولات حياته الاجتماعية، وذلك لا ريب فيه، فإن حياته الاجتماعية من منتوجات دمه. كذلك لا نستطيع أن نقول بأن الحالة الاجتماعية تنصب على الفرد فتجعله ما هو،

بل إن الفرد على الضد من ذلك ينشأ في ظل الحياة الاجتماعية المصورة بادئ ذي بدء بغرائز الجماعة التي هو تابع لها. إذن فيكون الإنسان ابن دمه لا ابن الصدف كما يريد أن يقول ناقدنا.

ومن أغرب ما ذهب إليه في هامش أثبته في ذيل مقاله، وهو يدل على أنه لم يستطع أن يفرق بين الجذعين السامي والآري، وأراد به أن يؤيد نظريته الأولى، قوله:

إن ساميشو من أشهر رجال الأدب الألماني كان فرنسيًّا، في حين أن جورج ساند الشهيرة في الآداب الإفرنسية كانت من عائلة ساكسونية، وإن إميل زولا الذي يعتبر من أكبر الروائيين في فرنسا ولد من أب إيطالي، في حين أن بوكاجيو المشهور بقصصه الإيطالية ولد من أم فرنسية، وأن بول دوقوق الذي يعتبر من أحسن الممثلين للظرف الفرنسي كان هولاندي الأصل، وأن لرمونتوف المشهور بين أدباء روسيا ينحدر من أصل اسكتلاندي، كما أن بوشكين الشهير يتصل بنسل بويري، وأن كابالرو المشهورة في الأدب الإسباني ولدت من أب ألماني، وفوسكولو المشهور في إيطالية ولد من أم إغريقية. أما ألكسندر دوماس الشهير فيحمل في عروقه دمًا زنجيًّا.

ولسنا نعرف ماذا يقصد بهذا، فإن كل من ذكرهم يعودون في أصلهم إلى جذع واحد: هو الجذع الآري. فكل أمم أوروبا تعود إلى أصل آري، فإذا نبغ إيطالي في الفرنسوية أو إنجليزي في الألمانية أو فكر على أسلوب خاص بأمة من الأمم الأوروبية، فليس ذلك بغريب. وما هو

بمؤيد ما يذهب إليه، بل يؤيد ما نذهب إليه؛ لأن الجميع يرجعون في أصلهم إلى الجذع الآري.

ولو فرض أن مصريًّا نبغ في الأدب الإنجليزي أو إنجليزيًّا نبغ في الأدب العربي، فهل هذا دليل على أن المصري أصبح إنجليزيًّا بالدم، وأن الإنجليزي قد أصبح عربيًّا بالأرومة؟ كلا، فإن هذا القول إذا قيل كان أبعد ما يكون عن محجة الصواب.

ولنرجع بعد ذلك إلى الاستشهاد بمكس موللر الذي أخطأ الكاتب في الاستشهاد به، وننقل عنه ما يدل على اعتقاده بأن اللغات الآرية والسامية تختلف من حيث الأصل. ولا جرم أن هذا يدل على اختلاف الجذعين اللذين نشأت عنهما هذه اللغات. قال في كتابه «محاضرات في تاريخ علم اللغة» الجزء الأول: ص٣٥ (الطبعة الثامنة):

إذا أنعمنا النظر في اللغات التي يتكلم بها في جهات العالم المختلفة وكافة اللهجات المتفرعة عنها، لاحظنا التغييرات التي طرأت على كل من هذه الألسن خلال الدهور، كيف تحولت اللغة اللاتينية إلى الإيطالية والإسبانية والبرتغالية ولغة بروفنسال والفرنسية والولاخية والرومانس (لهجة من الرومانية)، وكيف أن اللاتينية بعد ذلك هي واليونانية والكلتية واللغات التيوتونية والسلافية يضاف إليها كذلك لهجات الهند وفارس القديمة؛ كل هذه تشير إلى لغة أصلية — أم هذه اللغات جميعًا — أم الفصيلة اللغوية الآرية، وكيف أن العبرية والعربية والسريانية ولهجات

صغرى مختلفة ما هي إلا مظاهر مختلفة وأوجه متعددة لأصل واحد ونوع واحد، وهي اللغة الأصلية للجنس السامي إلخ.

وجاء في كتاب الأستاذ جسبرس، أحدث المؤلفات في هذا الموضوع المعنون «اللغة: طبيعتها وانتشارها وأصلها» (طبع سنة ١٩٢٢)، بعد أن تكلم المؤلف عن أبحاث بوب وجريم «أن الأول بعد محاولات عديدة في تقسيم فصائل اللغات فضل الاسم الشامل «الأندو أوروبي»، وقد انتشر هذا الاصطلاح في فرنسا وإنجلترا وبلاد الإسكندناف أكثر منه في ألمانيا. وعقبه في هذه الأبحاث همبولد الذي اصطلح على لفظ «أندو جرماني»، وقد انتشر استعماله في ألمانيا. ثم استعمل لفظ أندو كلتك (هكذا يقول جسبرس)، بيد أن كل هذه المدلولات المركبة سقيمة وملتوية وتفتقر إلى القصد والسداد ولا تصيب الغرض تمامًا. ويظهر لي أنه أجدى وأنفع أن نستعمل اللفظ المختصر المفيد «اللغات الآرية»، ولفظ الآرية أقدم الألفاظ التي كان يعبر بها عن أي فرع من فروع هذه الفصيلة اللغوية في الهند وفارس.»

وجاء في نفس الكتاب ص٧٤:

يشير شكسبير إلى تشككه في احتمال إتقان أي إنسان لغة أخرى لدرجة الكمال، ولا يسلم بذلك إلا في حالة استبدال أي إنسان لغته الأصلية بلغة أخرى في مستهل شبابه، ولكن بذلك يصبح مخلوقًا يختلف عما كان عليه، فعقله وأعضاء الكلام عنده تنمو في اتجاه آخر. ولو قيل لنا إن زيدًا من الناس يتكلم ويكتب بالإنجليزية والألمانية والفرنسية على

حد إتقان واحد، فهذا مما يشك فيه شايشر بادئ ذي بدء. وبعد ذلك إذا سلم بكون هذا الفرد ألمانيًّا وإنجليزيًّا وفرنسيًّا مجتمعين في شخص واحد، فهو يذكرنا بأن هذه اللغات الثلاثة تمت إلى فصيلة واحدة، ويمكننا أن نقول بأنها أنواع مختلفة للغة واحدة. بيد أنه ينكر على أي إنسان احتمال إتقانه للألمانية والصينية في آن واحد، أو العربية ولغة الهوتنتون؛ إذ إن «هذه اللغات متغايرة تمامًا في دخيلة معدنها.»

قال الأستاذ أبو خلدون:

وقد عبر ماكس موللر المشتهر بتدقيقاته اللسانية الواسعة، عن حكم العلم في هذه المسألة بتمثيل حاسم وجذاب؛ حيث قال: «إن العالم الأثنولوجي الذي يبحث في علم آري ودم آري وعيون آرية وشعر آري، يرتكب هرطقة لا تقل سخافتها عن سخافة العالم اللغوي الذي يجرأ على البحث عن قاموس مستطيل الرأس أو نحو قصير الرأس.»

وهذا القول، على صحته، لا يؤيد الأستاذ فيما ذهب إليه: ذلك لأنك لا تستطيع أن تفرق بين الدم الآري والدم السامي تحت الميكروسكوب مثلًا، ولا يمكنك أن تعرف ما هو الفرق بين العيون والشعر الآري وغيره. وإن كان العلماء قد بدءوا يفرقون بين الشعر في السلالات المختلفة، ولكن هذا لا يمنع مطلقًا أن نقول أن هنالك مدنية غربية نشأت من أمم أصلها من جذع آري ومدنية شرقية نشأت من أمم أصلها من جذع سامي، والفروق بين المدنيتين واضحة.

والمحصل أن الجذع الذي يفوز بتصوير أديان التوحيد لا يمكن أن يتفق والجذع الذي يصور كل أديان التكثير والتثليث في العالم من حيث الدم والوراثة، فإن الدين اليهودي في قالبه المسيحي دين توحيد، ولم يكد يستقر في أوروبا حتى ثُلِّث، وفي ذلك دليل واضح على نزعة الدم.

على أن الاستشهاد بقاموس «مستطيل الرأس» ونحو «قصير الرأس»، لاستشهادٌ يدل على أن هنالك سلالات تختلف بالوراثة فيها هذه الصفات، وعلى أن إنكار الوراثة بالدم إنكار لكل ما تقوم عليه مباحث الوراثة الحديثة في العلم النشوئي، ولا نذهب لأكثر من هذا ففيه الكفاية.

الفصل الرابع عشر

مع محمد رشيد رضا

حَول الإسلام[1]

المقال غير ممهور بإمضاء، ولكنه استنتاجًا، من قلم الأستاذ المسلم الكبير، أحد أعضاء مؤتمر الخلافة، بل والإصبع الضاغط على أحد أزرار المؤتمر في مصر، لترن رناته في جنبات مكة المكرمة، السيد محمد رشيد رضا صاحب المنار وتلميذ الأستاذ الإمام، عليهما من الله السلام.

فالمقال في مفتتح المنار، وتصدير للسنة الثلاثين من سني المجلة التي أنفقتها في جهادها المبرور، في مؤتمر الخلافة، وأمثال مؤتمر الخلافة، وفي تجهيز كشوف النفقات التي بعثرت في مؤتمر الخلافة، رحمه الله ورحم زمانًا أغاثنا، فيه اليد المعروفة، اليد العليا، صاحبة الحول والطول، وثابت القول، من مؤتمر الخلافة، وقصاع مؤتمر الخلافة، وشيوخ مؤتمر الخلافة، فعلى مؤتمر الخلافة الرحمة الواسعة، وللسيد محمد رشيد بن رضا السلفي الأثري المدني العصري الإرشادي الاجتماعي السياسي الصبرُ والسلوان.

---

[1] مجلة المنار: فاتحة المجلد الثلاثين، مقالة مطولة ١٦ صفحة، من القطع الكبير، بقلم منشئ المنار السيد محمد رشيد رضا، صاحب التفسير السلفي الأثري المدني العصري الإرشادي الاجتماعي السياسي، نفعنا الله بعلمه وإرشاده: آمين.

ليت شعري مَن للإسلام بعد أن انحلت روابطه، وتصدعت قوائمه وعملت فيه يد الأتراك بالهدم، وسامه الملحدون الخسف والهضم، وضربت فيه معاول التخريب يحملها الزنادقة، وألغمت أسسه أيدي الملاحدة؟ مَن للإسلام وقد تآمر عليه المستشرقون والشرقيون، وتآزر عليه الساسة والكاتبون؟ من للإسلام يمسك بيده، يقيم عثرته، وينفض من التراب لمته إلا السيد السلفي الأثري المدني العصري الإرشادي الاجتماعي السياسي محمد رشيد بن رضا، وسيده عبد العزيز آل سعود ملك نجد والحجاز، وملحقاهما، وملحقات ملحقاهما، وملحقات ملحقات ملحقاهما ... إلى ما شاء الله من الصحاري القاحلة، والبوادي الماحلة، والأركان الخراب التي لا ينعق فيها بوم ولا غراب، عليهما من الله السلام، والتجلة والتحية والإكرام.

ولقد حفز السيد إلى كتابة هذا المقال الفائض الجوانب بحرارة الإيمان، ما رأى من ماحل الرأي تنشره مجلات الملاحدة، وتذيعه صحف الزنادقة، وقد اختار من هذه المجلات وأصحاها صاحب مجلة ومطبعة في مصر معروف وفي حلب مجلة حديثة مثلها، يظهر أن صاحبها مقلد ينقل أقوال أشهر الكتاب من ملاحدة مصر، وقصائد شيخ ملاحدة العراق وأمثالهم، ويثني عليهم وينوه بآرائهم، ولكنه لا يتجرأ على التصريح بكل ما يصرحون به، بإمضائه، ومنهم أحد محرري الجرائد اليومية المأجورين، الذي كتب مقالات في تقبيح النص في الدستور المصري على جعل الدين الرسمي للحكومة المصرية الإسلام، وطلب أن تكون حكومة معطلة لا دينية، ومقالات في سَن قانون مدني للأحوال الشخصية، لا يتقيد فيه

بشيء من الأحكام الشرعية الإسلامية، وقد كان من أركان محرري السياسة. ويقال إن له صلة وعلاقة ببعض جمعيات اليهود، وأفراد هذه الطبقة لا يدعون التدين، ولا يمتعضون لوصفهم بالتعطيل، بل منهم من يفتخر بذلك، وهؤلاء عند الأستاذ هم الطبقة الأولى من الملاحدة، وقد وصفهم بقوله: «إنهم الذين سممتهم التربية الإفرنجية وأفسدتهم الآراء المادية وخنثهم الإسراف في الشهوات البدنية.» وقد نسي الأستاذ – بيض الله وجهه وأعلى كعبه – أن يضم إليهم أنصارهم وأنصار أنصارهم، وتلطف فلم ينزل عليهم اللعنة الأبدية، ولم يفصلهم عن حظيرة الإسلام، ولم يطردهم من الجنة، وهذا أقصى ما يصل إليه رجل ثقفته علوم الشرع ونزهه الإيمان، عن أن يحتل مركز الديان، فللأستاذ من هؤلاء جميعًا الشكر والمنة، ننقلها إليه عنهم تطوعًا. ومن رائق آداب الأستاذ أنه لم ينعتهم بسوى أنهم المسممون المخنثون، ووالله إن هذا لمنتهى الكرم، وأسمى منازل الأدب والفضيلة، كيف لا والأستاذ من ورثة النبي، العربي الأمي القائل: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق.»

وما أحلى قول الأستاذ وأسمى أدبه؛ إذ يقول:

ومما ثبت عندنا بالخبر المستفيض، والخبر الطويل العريض، أن من أفراد أولئك الملاحدة، دعاة للكفر، وسعاة للصد عن الإسلام، وأن منهم من يأخذ على ذلك جعلًا من جمعيات التبشير النصرانية، ومنهم من يتقاضى مكافأة من بعض جماعات اليهود البلشفية أو الصهيونية، ومنهم من يخدم الدول الاستعمارية ويأخذ أجره منها، وأعظم هذه الأجور

المناصب والوظائف في البلاد المسيطرة عليها. ومنهم من لذته في ذلك التشبه ببعض فلاسفة الإفرنج وكتابهم الأحرار، والحظوة عندهم، والثناء عليهم في كتبهم وصحفهم، وهم لا يثنون إلا على من كانوا عونًا لهم على أقوامهم.

(حفظ الله أستاذنا السيد رشيد رضا من مدحهم وحوطه برعايته).

بل نعوذ الأستاذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر حاسد إذا حسد، وقد تحفظ الأستاذ في هذا الكلام كل التحفظ، فلم يذكر أسماء ولا أشار إلى شخص، فهو إنما يناهز فكرة ويجالد مبدأ دفاعًا عن الإسلام وعن حظيرة المسلمين، حذر أن يجابه أحد هؤلاء الملاحدة، وجلهم (مكشوف الوجه)، بعلاقته بابن السعود الذي هدم القبور وبعثرها واغتصب الإرث القديم، من أولاد النبي، وتربع على عرش الرمال، يقطع مفاوزها على الصادر والوارد، والذاهب والعائد، ويجبي جباية ملكه من الحادي والبادي، والرائح والغادي. خشي الأستاذ الحكيم أن يتخذ أحد هؤلاء المكرة الخبثاء هذه العلاقة التي ظهر فيها الأستاذ بمظهر العبد الرقيق، للسيد المطاع، خدمة منه للإسلام والمسلمين، وتطوعًا للدفاع عن الدين الحنيف، وهو يعتقد من صميم قلبه أن ابن سعود غير جدير منه بهذا الخضوع، ذريعة لأن يلوكوا بألسنتهم ما تذيعه العامة الجهلاء، عن أكياس الذهب وقناطير الفضة، التي يدرها ابن سعود على المنار، وصاحب المنار، أجر دفاعه عنه وعن الإسلام، تعالى الأستاذ عن ذلك

علوًّا كبيرًا. وهذا لعمري دليل واضح على أن الأستاذ قد جمع إلى حكمة الدين، لباقة السياسة التي يتطلبها العيش في الدنيا، أبقاه الله وأسعده أبد الآبدين ودهر الداهرين، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين.

قال الأستاذ لا فض فوه:

وقد أخبرنا من خبر حالهم، وعاشر رجالهم، بطرق الدعوى التي يفتنون بها الشبان عن دينهم، ولا سيما الأذكياء منهم، وسنبينها في مقال آخر. ومما بلغنا من أمرهم أنه لم يكن لهم نظام للدعاية إلى عهد غير بعيد، ثم وضعوه.

مرحى مرحى، ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك، وما كنت لديهم إذا أجمعوا أمرهم وهم يمكرون.

قال الأستاذ حفظه الله، وجعل الجنة مثواه:

ولما ألفت مصر جمعية الشبان المسلمين، عارضوها بتأليف «جمعية الشبان المصريين» لأجل القضاء عليها بدعاية الوطنية، قبل أن تشب عن الطوق، وتشب نارها، فلا يكون لهم بها طوق، ولكنهم لم يقوموا جمعية الشبان المسيحيين، بقول ولا عمل، بل وجد فيها من يكبر شأنها، ويلقي المحاضرات في ناديها.

نقول، والعلم عند الله والأستاذ، إن الذي كون جمعية الشبان المسلمين أعضاء من الحزب الوطني، حزب الإسلام والمسلمين، فأراد أن

يعارضهم أعضاء من الوفد سياسيًّا بجمعية الشبان المصريين، ولقد كشف لنا الأستاذ عن سر من الأسرار الخفية التي احتجبت وراء هذه الدعوة، فأظهر لنا الوفد في ثوبه الصحيح، وعلى رأسه الأستاذ النحاس المصلي الصائم الراكع الساجد القانت القائم الليل وأطراف النهار، فللأستاذ من الأمة الشكر على كل حال.

وبعد أن مضى الأستاذ في مقارنة طويلة عريضة بين تجديد المجددين في أوروبا، وتجديد الملحدين في مصر والشرق، أثبت هذه الألفاظ الذهبية التي هي جديرة بأن يحفظها عن ظهر قلب كل متعلم؛ لتكون له في آداب المناقشة مقياسًا، وللاستزادة من علم الأستاذ نبراسًا.

وأما ملاحدة بلادنا، ودعاة الكفر والإباحة فيها، فالتجديد الذي يدعون إليه هو هدم كل ما يربط الأمة ويشد أزرها، ويجمع كلمتها ويهذب أخلاقها من روابط الدين، والمحافظة على العرض، ويسمون الكفر والفجور وإباحة الأعراض تجديدًا طريفًا ومدنية وتقدمًا وترقيًا، ويسمون ما يقابل ذلك من التقوى والعفة والصيانة قديمًا باليًا، وقد استشرى عبثهم وفسادهم وعظم خطرهم بكثرة المجلات والجرائد التي ينفثون فيها سمومهم، وسوء سيرهم الشاف عن خبث سريريتهم، فإنه لا مزية لأحد منهم في علم نافع ولا عمل صالح، وإنما هي خلابة الألفاظ التي وافقوا فيها أهواء كبار الفساق وصغار الأحداث، وإن أهل الرأي والبصيرة عندنا يجزمون بأن زعزعة العقائد وفساد الأعراض بإباحة النساء، يناط بفساد أكثر الجرائد والمجلات.

وهكذا واللهِ تكون أخلاق المتأدبين بآداب القرآن الكريم، لا كل همّاز مشاء بنميم، مناع للخير معتد أثيم، عتل بعد ذلك زنيم من ملاحدة هذا العصر.

غير أن الأستاذ – نفعنا الله بعلمه وأدبه – قد نسي أن من أولئك الملاحدة فئة تتعمم وتلبس الجبة والقفطان، وتتمنطق بأحزمة الخز والديباج، وتبالغ في تكبير العمامة، حتى يصير عند حد قول حافظ «كالبرج لكن فوق تل نفاق» مبالغة في الإثم والعدوان، وإخفاء لأمرها أن يُعرَف، وسرها أن يُكشف، فتحارب الدين باسم الدين، وتقاوم الإسلام باسم الإسلام سرًّا لا علنًا واستخفاء لا جهرًا، وهؤلاء والله يا سيدي الأستاذ لأكثر شرًّا وألأم نفسًّا، وأشد فسادًا، وأعظم إثمًا، عليهم وعلى الملاحدة المجددين اللعنة الأبدية.

وأظن أن الأستاذ لا يزال يذكر منهم شيخًا، معممًا ربعة القوام أبيض الوجه، عريض المنكبين، يمشي الهوينا، كما يمشي الوجي الوجل، لا خشية من الله، ولكن خيلاء وإسرافًا، فكان يجلس إلى طاولة معروفة وفي مكان معروف بقهوة «سبلنددبار»، وهي لا تزال قائمة إلى اليوم، ومحله منها لا يزال مسودًا بالخزي، أعاذنا وأعاذه الله، فإذا ما استوى في مجلسه اجتمع من حوله جماعة من المرد الوسماء، حتى إذا انتصف الليل، قام ومعه منهم جمع لا للمسجد ولا للمحراب، ولكن للذة «يباشرها أو تباشره».

أفلا تعتقد يا سيدي الأستاذ أن هذا الشيخ وأمثاله شر على الإسلام، والمسلمين، من ملاحدة المجددين؟

وإني لأرجو أن يوفقك الله في خطواتك السديدة، وأن يزيدك من فضله، إن الفضل لله يهبه لمن يشاء، وهو العزيز الحميد.

الفصل الخامس عشر

مع رومن رولان

حَول غَاندي[1]

الظاهر أن مؤلف هذا الكتاب من المعجبين بالزعيم الهندي، ومن أكبر المناصرين لحركة الاستقلال القائمة بين الأمم الشرقية والتي بعثت بعد الحرب العالمية بعثًا جديدًا. والحق أن أمثال رولان قليلون جهد القلة بين الأوروبيين.

وآخر من عاش منهم في فرنسا بيير لوتي العظيم الذي نصر الشرق، ونصر الأتراك في أحرج مواقفهم، وحمل على أعدائهم في الوقت الذي تألبت عليهم فيه أوروبا كلها.

من أصعب الأشياء أن نحدد شخصية غاندي، فإنك لا تستطيع أن تقول إنه سياسي، ولا زعيم ثوري، ولا نبي أتى بدين جديد، ولا فيلسوف بشرَ بمذهب حديث، ولا إنه من رجال الديبلوماسية على القواعد التي جرى عليها أهل أوروبا في العصور الأخيرة. فإن أول ما يتطلب السياسي من الصفات أن يكون لينًا في الحق وفي غير الحق، وليس

[1] تأليف رومن رولان، وترجمة عمر فاخوري. هدية مجلة الكشاف سنة ١٩٢٧. مطبعة طبارة ببيروت، في ١٥٣ صفحة من القطع الكبير، جيد الورق والطبع.

هذا من صفات غاندي؛ فإن صلابته في الحق تكاد تكون من أخص صفاته.

والزعيم الثوري لا يفهم معنى للمبادئ التي يبشر بها غاندي؛ فالثوري لا يعرف غير القوة من سلاح يحارب به المستبدين. إنه لا يعرف للسلب ولا للاستكانة معنى، بل إن عدم التعاون دليل على الضعف الإنساني وبرهان على الإخلاد للقوة التي لا يمكن أن يدال منها بالقوة مثلها. كذلك لا يمكن أن تقول إن غاندي نبي جديد، على الرغم من أنه من أشد الناس استمساكًا بقواعد الهندوس ولزومًا لظاهر ما تنص عليه قواعده الأولية.

لأن من أخص صفات النبي أن يدعي بأنه موحًى إليه من قوة عليا يستمد منها النهي والرشاد. ولا تستطيع أن تقول إنه فيلسوف؛ لأن الفلسفة تبعده عن قيادة الجماهير بقدر ما يبعد الدين على حقيقته عن الدنيويات، ولا هو من رجال الديبلوماسية وبين مراوغاتها الغريبة. إذن فالمهاتما غاندي يعيش في هذا العالم بجسمه فقط دون روحه، وهو عند حد قول رصيفه الكبير طاغور؛ إذ يصف الناسك «شيء ولا شيء».

ولقد أردت أن أستخلص من كتاب رولان شيئًا أستطيع أن أحدد به شخصية المهاتما الكبير فلم أستطع. والحق أني انتهيت من الكتاب أشد حيرة مما بدأته. ولن يكون للإنسان من سبيل يطفئ به حيرته، وينقع غلته إلا بتحديد الشخصيات إذا أراد أن يخرج بنتيجة ما من كتاب يتناول حياة نابغة كبير بالوصف والتحليل. والحقيقة أن الكتاب فائض الجوانب

في شرح هذه الشخصية الفريدة، غير أنه بعيد عن أن يعطيك في غاندي فكرة محدودة؛ فإنك ولا شك تجد نفسك بعد أن تقرأ الكتاب محتاجًا إلى من يجيبك «من هو غاندي وما هي شخصيته؟»

على أنه من أكبر العسف أن نلزم رولان بأن يفهم من غاندي ما لم يستطع أهل الهند أن يفهموا منه، فهو لغز من ألغاز الطبيعة وسر من أسرارها العميقة، التي قعدت عقليات أهل الشرق التي هي أقرب إليه من غيرها عن أن تفهمه وتعرف سره. على أنك لا تكون أكثر بعدًا عن تحديد شخصية غاندي منك إذا لجأت إلى الخيال، فقلت إنه كتلة متحركة من الأخلاق الفاضلة، أو جبل لا يتزحزح عن الحق، وملاك يحلق في سماء المعنويات. فإنك مهما قلت من أمثال هذه الأشياء، لن تصل إلى شيء من تحديد شخصية الزعيم الكبير.

أما في العمليات، فإن غاندي أبعد عن أن يؤثر في السياسة عمليًّا تأثيرًا يؤدي إلى مبدئه في «الهند سواراج»، أي استقلال الهند الذاتي. فإن الفرق، بين طرائقه العملية وبين ما يرمي إليه من مقاصد، بعيد، حتى ليخيل إليك أن غاندي يريد أن يهبط الاستقلال على الهند من السماء.

ولغاندي في الهند أعداء سياسيون لا يرون في طرقه السلبية من فائدة عملية مطلقًا. بل أظن أنه من خير الهند أن تنزع إلى التجديد الحديث على القواعد الأوروبية؛ لتفهم ما هي حرية الفكر وما هي النتائج التي تترتب على اختلافاتهم الطائفية. فإن اتحاد الهند سبيل الاستقلال الحقيقي، ولا سبيل لهذا الاتحاد إلا بالقضاء على النزعات

الطائفية التي تغلي مراجلها في صدور أهل الهند على اختلاف أديانهم ومذاهبهم. على أن الاختلاف الطائفي في الهند أمر موروث منذ أبعد الأزمان، وكان سببًا في أن يخضع أهل الهند لملوك من مختلف بقاع الأرض. على أن الإنجليز هم أكثر من عرف من الناس كيف يستغلون هذا الخلاف ليخضعوا الهند لعدد من الجنود لا يتجاوز عدد أهل مدينة واحدة من مدنهم الكبرى.

الفصل السادس عشر

مع المازني

حول قبض الريح[1]

الكتاب أدبي صرف، تستجلي فيه قوة الأسلوب وحسن التعبير وسلاسة السياق. أما قوة التفكير فخير ما يؤديه أسلوب أدبي صرف لا تقع فيه على أثر للتفكير على الأسلوب العلمي. نعم تقع في الكتاب على أسلوب، ولكن لا تقع على شيء من قوة التفكير.

من الأدباء كتاب لا يخرجون من موضوعهم الذي يعكفون على درسه إلا بجملة من النظريات، أو بنظرية يحاولون دائمًا أن يؤيدوها بالدليل والبرهان. نظرية ينتهي منها بفكرة أو مذهب جديد أو مبدأ يُتَّخذ قاعدة في درس للموضوع الذي يكب عليه. أما الأديب المازني فليس من هذا في شيء، فهو أديب من الطابع الذي لا يعنى بالفكرة بقدر ما يعنى بالصياغة، وما أصدقه إذ يقول:

وكل بما عنده يجود ... زرعت حبي في أرض صفوان، وهذا حصادي، وقبضت الريح من كل تعبي تحت الشمس، وهأنذا أؤديها إلى

[1] مجموعة مقالات أدبية في ٢٢٢ صفحة من القطع الصغير، عني بنشره الأديب إلياس أفندي أنطون إلياس الناشر المعروف بمصر.

القارئ، وأطلقها عليه كما تلقيتها لو يقنع المدل. وقد خرجت كما سيخرج القارئ، وكما سنخرج جميعًا من هذه الدنيا، وليس في يدي شيء.

ومن ذا الذي خرج من الدنيا وفي يده شيء. ولكن كثيرين خرجوا منها ومن ورائهم للإنسانية تراث لا تهد أركانه الأيام.

والحقيقة أن الأستاذ المازني قد نبغ في صرف الأسماء على مسمياتها، وإذا أردت أن تثبت هذه النظرية فحاول أن تقرأ «قبض الريح» فتكون كأنك تقبض على الريح. ولكنك إذا قرأت حصاد الهشيم، فإنك حقيقة تحصد هشيمًا، إلا في موضع واحد هو حيث تكلم في ابن الرومي، فالحقيقة أنه لم يحصد في ذلك هشيمًا بل حصد ثمرًا طيبًا ممتعًا.

أما ملاحظاتي الكثيرة على الكتاب، فأخص للقارئ منها ما يأتي:

(١) يشبه الكاتب نفسه بالماجور أو القربة (ص١١).

(٢) يكتب دون وعي (ص١٢).

(٣) يحاول أن يكون خفيف الروح، ولكنه يخفق إخفاقًا شنيعًا (ص١٣).

(٤) تخبطات. أفكار غير منظمة (ص١٣).

(٥) يكثر من غليظ القول (ص١٤).

(٦) ملأ خمس صفحات ونصف قبل أن يحاول (على زعمه)، فقد أسلوب طه حسين (ص٣٥).

هذه بعض ملاحظات. أرى أن الأديب الذي يكتب على طريقة المازني لا يستغني عن هذه الأشياء، فهي ضرورية ليكون من طابع المازني. غير أني أرى أن الكاتب قد يستطيع أن يستغني عنها، ولا ينقص من أدبه شيء ما.

الفصل السابع عشر

مَع الهلال «حول مقال»

مُلوك العَالم من سُلالة الفراعنة[1]

في المثل الذي ضربه الكاتب تمهيدًا للكلام في هذا المقال خطآن؛ أولهما قوله:

> فقد قضى داروين على الرأي القائل بأن الأحياء قد خلقت مستقلة، وأقام البرهان على أن المخلوقات جميعها متصلة النسب ترجع في النهاية إلى أصل واحد، قد تفرع إلى الأنواع العديدة التي نراها الآن بحكم التطور.

وفي هذا القول أشياء قد لا تتفق حقيقتها مع الأمانة العلمية؛ ذلك لأن داروين إن كان قد أقام البرهان على أن المخلوقات جميعها متصلة النسب، فإنه لم يرجعها في النهاية إلى أصل واحد بصورة قاطعة، بل قال في آخر الفصل الخامس عشر من كتابه أصل الأنواع:

إن في النظر إلى الحياة بما يحوطها من مختلف المؤثرات والقوى، نظرة الاعتقاد بأن الله قد نفخها في بضعة صور، أو صورة واحدة بداءة ذي بدء لعظمة وجلالًا. وإن هذا السيار إذ ظل مدفوعًا بالجاذبية دائرًا

[1] الهلال: عدد نوفمبر سنة ١٩٢٨، من مقال بهذا العنوان ممضي بحرفي س. م.

حول فلكه المرسوم، قد هيئ بقوى أنشأت ولا تزال مجدة في إنشاء تلك الصور غير المتناهية بما فيها من مواضع الجمال وبواعث الروعة والإعجاب.

ثم يقول في ص٦٦٨ ف١٥ من أصل الأنواع:

هناك مؤلفون من ذوي الشهرة وبُعد الصيت مقتنعون بالرأي القائل بأن الأنواع قد خلقت مستقلة. أما عقليتي فأكثر التئامًا والمضي مع ما نعرف من القوانين والسنن التي بثها الخالق في المادة والاعتقاد بأن نشوء سكان هذه الأرض وانقراضهم في الحاضر والماضي، راجع إلى نواميس جزئية، مثل النواميس التي تحكم في توليد الأفراد وموهم. وإني كلما نظرت في الأحياء نظرة القانع بأنها أعقاب متسلسلة عن بضعة عضويات عاشت قبل ترسب أول طبقة من الطبقات الكمبرية، شعرت بأن نظريتي هذه أكثر إجلالًا، وأبعث على التأمل، وأدل على العظمة.

هذا كل ما قال داروين في كتابه أصل الأنواع، فهو إذن لم يبرهن على أن الأحياء أصلها واحد، بل قال بأنه يجوز أن يكون أصلها واحدًا أو عدة أصول عاشت قبل ترسب أول طبقة من الطبقات الكمبرية. وملاحظة مثل هذه الدقائق العلمية ذات شأن كبير جدًّا عند العلماء.

وأما الخطأ الثاني، فقوله:

وقد كانت هذه النظرية محركًا قويًّا دفع بالبيولوجية إلى الأمام.

وهذا القول خطأ محض من الوجهتين التاريخية والاستنتاجية، فالتاريخ يدلنا على أن ارتقاء علم البيولوجيا وتقدمه على يد الألمان، وعلى الأخص من طريق علم الانقلاب الجنيني – الإمبريولوجيا – كان أكبر الخطى التي مهدت السبيل لنشوء الفكرة العلمية في أصل الأنواع. فالمعروف أن الرأي العلمي في الإمبريولوجيا كان قائمًا في القرن الثامن عشر على نظرية «التكوين».

Performation Theory وينحصر الرأي فيها في أمرين:

أولًا: أن البويضة الأولى لا يحدث فيها أي تطور جديد، كنشوء أعضاء لم تكن حائزة لها من قبل. وبذلك تكون كل بويضة حائزة لكل أعضاء الصورة البالغة حيوانًا كانت أم نباتًا.

ثانيًا: أن النماء هو الظاهرة الوحيدة التي تتميز بها أعضاء الجنين خلال نشوئه وانقلابه، وأن السبب في اختفاء هذه الأعضاء التي يظهرها النماء راجع إلى ضؤولة البويضة وصغر حجمها.

وبذلك ذاع الرأي بأن كل جرثومة حية لا بد من أن تكون حائزة لكل الأعضاء والصفات التي تمتاز بها الصورة حال بلوغها، وبالأحرى لا بد من أن تكون حائزة لكل صفات نوعها، مستقلة عن بقية أنواع الأحياء.

وظل العلماء يأخذون بهذا الرأي الذي كان يعتبر أساسًا لعلم البيولوجيا، حتى قام العلامة الكبير كسبار فردريك وولف، ونشر رسالته المعروفة بنظرية التولد Theorea Cenerationis سنة ١٧٥٩، فقضى بها على مذهب التكوين، ومهد السبيل للقول بنشوة بعض الأنواع من بعض؛ إذ أبان أن البويضة لا تكون حائزة لأية صفة من صفات الفرد البالغ، بل تنشأ فيها الصفات وتتولد بالتتابع من طريق الدور في عدة انقلابات طبيعية لا يمكن تعليل سببها بأية طريقة كيمائية أو طبيعية. وتتالت من بعد ذلك المستكشفات العلمية بظهور سلسلة طويلة من عظماء الألمان، وعلى رأسهم العلامة الكبير «كارل ارنست فون باير»، فكان من نتيجة أبحاثهم أن مهدت السبيل لظهور الرأي في أصل الأنواع بالنشوء.

وعلى هذا يتضح أن عكس ما ذهب إليه الكاتب هو الصحيح؛ لأن تقدم علم البيولوجيا كان سببًا في تطور الفكرة في أصل الأنواع، وأن عكس هذا غير صحيح على إطلاق القول.

أما النظرية الأصلية التي دار حولها المقال، وهي القول بأن ملوك العالم من سلالة الفراعنة؛ لأن الفراعنة كانوا أول من أسس الملوكية في الأرض، فمثابة القول بأن هذا النظام – على فرض أن المصريين كانوا أول من وضع قواعده – لم ينتحله قوم غير المصريين. فظل المصريون ملوكًا وبقية شعوب الدنيا القديمة عبيدًا إلى ما شاء الله. على أننا نجد أن نظام القبيلة في إحدى صلاتها كان قائمًا على نظام أشبه بنظام الملوكية

منه بأي نظام آخر. وطبيعة التسلط والسيطرة ليست بفكرة ولا نظام، بل هي في أصلها نظرة تقتضيها طبيعة الأشياء الإنسانية من غير احتياج إلى لقاح. فقطيع الغنم الذي يستقوي فيه كبش على بقية الكباش ويستأثر من ثَم بالعدد الأكبر من النعاج، هو ملك القطيع غير المتوج بالفطرة لا باللقاح. وهذه الظاهرة تكون أشد ظهورًا في الحيوانات التي تعيش في قطعان منها في الحيوانات التي تتزاوج وتعيش على انفراد.

وإذا فرضنا أن المصريين كانوا أول من اخترع فكرة الملوكية، فهل يعقل أنهم ظلوا ملوكًا حتى وزعوا على الأرض كل ملوكها، ولم يستقو على أحدهم فرد واحد من أفراد الأمم القديمة، واتخذ الملوكية صناعة كما كانوا يتخذونها، وبذلك تكون قد ظهرت ملوك من غير سلالة الفراعنة؟

نحن نجل الأستاذين سميث وبري عن أن يكون هذا الرأي وفساده ظاهر رأيهما، وهو بعيد عن كل الحقائق الإثنولوجية والإنثربولوجية المعروفة. بل نظن أن كاتب المقال قد أساء الفهم وقلب الفكرة، ليظهر على صفحات الهلال برأي غريب يستلفت نظر العوام، من غير أن يأبه لشيء من الحقائق التي تقوم عليها العلوم. وهي كما يعرف أغلب الناس الآن شبكة متصلة الأطراف يجب أن توافق النظرية المقول بها أكبر عدد ممكن من حلقاتها قبل أن يصح القول بأنها نظرية يصح أن تبحث على القواعد العلمية.

الفصل الثامن عشر

مَع سَلامة موسَى

حَول الأسلوب العلمي[1]

جرت العصور على طريقة من النقد لم ترض الكثيرين من الكتاب والأساتذة على الأخص. وما يعنينا من شيء رضوا أم غضبوا ما دمنا نرضي ضميرنا ونقول ما نعتقد، لا فرق عندنا بين صديق وغير صديق.

وتناولت العصور فيما تناولت بالنقد بعض أشياء نشرها الأستاذ سلامة موسى الذي لا يمكن بحال أن نحاول أن نغمطه حقه أو ننكر جهوده في سبيل العلم والأدب. غير أن هذا لا يصرفنا مطلقًا عن أن ننقده ونقول بأن أسلوبه عامي، والحقيقة أنه عامي الأسلوب لا تجري ديباجته على ما تتطلب أساليب العربية المنتقاة، ليكون أسلوبًا عربيًّا. ما رمينا الأستاذ سلامة بعد ذلك بالجهل ولا وصفناه بالعي ولا بشيء مما يجري على أقلام الكتاب عادة، وما لبثنا على ذلك غير قليل حتى قرأنا في «الحديث» خطابًا أرسله الأستاذ سلامة إلى الأستاذ المغربي يُعرِّض فيه بالعصور ومحررها ويقول بأن كتبه تقرأ بآلاف ومئات الآلاف. على أن هذا إن

---

[1] مجلة الحديث، العدد السابع من السنة الثانية تحت عنوان «سلامة موسى، بين خصومه وأنصاره».

صح لا يغير من رأينا في أسلوبه شيئًا. وهنا نكرر أيضًا أنه أسلوب عامي ليس فيه من الأساليب العربية عين ولا أثر. على أنه يكفي لأن ينقل لك في كلمات عربية وجمل تتركب من ألفاظ عربية فكرة تجول في رأس صاحبها. وماذا يعنيني إذا كان الأستاذ سلامة موسى قد تربى في إنجلترا أو في بلاد الواق، ليكون لهذا الأمر عندي أقل اعتبار في الحكم على أسلوبه العربي؟ ألم يعترف الأستاذ سلامة بأن أسلوبه تلغرافي «لاسلكي»؟ وليقل لنا بعد ذلك الناقدون ما هو الأسلوب «التلغرافي» في اللغة العربية وعند كتاب العربية؟

ولقد قرأت في العدد الأخير من «الحديث» ردين على كلمة تفضَّل صديقي صاحب الحديث بنشرها في العدد الخامس من سنتها الثانية. أحد الردين «لبكالوريوس آداب من أمريكا» وما أدراك ما أمريكا، هو محمد أفندي علي ثروت. والثاني لصديقي الأستاذ زكي مبارك. أما الأستاذ فيقول بأني أتبع أسلوبًا ما نفع غيري لينفعني. أما النفع والضر يا أستاذ زكي فبيد الله، وله في ذلك أقدار مقدورة. وأما قولك: «فهل يتفضل ... صاحب العصور فيذكر من هم الكتاب المعاصرون الذين يقف منهم الأستاذ سلامة موسى موقف الشربتلي من محمد عبده وجمال الدين الأفغاني»، فليس من الأسئلة التي يعسر الجواب عليها. فلماذا لا يكون الدكتور طه حسين أو الدكتور فهمي أو الدكتور فريد رفاعي أو يكون الدكتور زكي مبارك نفسه؟ وكن على يقين أيها الصديق أني ما أبتغي بذلك نفعًا أرجوه أو كسبًا لشيء من حطام الدنيا صغر أم

كبر، بل هي طريقتي وأسلوبي لا أنفك عنهما. أما النفع والضر فلا شأن لي بهما بعد أن أرضي نزعتي، وأعبر عن رأيي في صراحة لا تقبل التمويه.

أما «البكالوريوس آداب من أمريكا»، فإنا ننقل لك فقرات من رده في الحديث لتعرف أنه «بكالوريوس آداب» ومن صميم «أمريكا»، «وإن من البيان لسحرًا، وإن من «النقد» لحكمة»، قال —— زادنا الله من أدبه:

وفي الجملة فكتب سلامة موسى قد امتازت بجمال الأسلوب وبالمزاج الفلسفي وبالنظر التحليلي الثاقب في التاريخ الإنساني (مرحى مرحى) وتطور تفكير العقل البشري، وهي مفعمة بالأدلة المنطقية القاطعة. وأما أسلوبه فهو البديع الغير المعقد (كأسلوب البكالوريوس آداب)، المتكمل لكل صفات المجيدين ممن ضربوا بسهم في تاريخ الإنسانية (ثم ماذا؟) وتطور ذلك المدى الذي حلق في فضائه العقل البشري (وما هو تطور المدى أيها البكالوريوس آداب؟) بالاختصار فهو السهل الممتنع (وهل يؤدي النص الأول هذا المعنى؟)

ثم اقرأ:

ولم يكن لسلامة غرض يرمي إليه بكتابته التي سرت فيها روح العصر سريان الدم في الشرايين (الدم يجري في الشرايين ولا يسري)؛ سوى العودة لرسم صورتنا الحاضرة (كصورة البكالوريوس المنشورة مع

مقالته في الحديث، والظاهر أنها مقطوعة من «أبونيه» قديم)، وهي صورة جزئية من مجموعة الصور التي تتألف منها الإنسانية (ما يعني البكالوريوس آداب بهذا؟) كما رسم صورة أمته كل كاتب خالد.

ثم اقرأ – بعد أن تبسمل حذر الشيطان وتحوقل على لغتك العربية وأسلوبها:

ولم تكن الصورة التي يعطينا إياها (سلامة) شبيهة بالصور التي رسمها الكتاب المزوقون من مجرد سحب بحتة سرعان ما تشرق عليها الشمس فتنقشع وتضمحل، ولكنها صورة مصنوعة من مواد الأرض التي نعيش عليها (أي صورة من طين أو زلق)، والتي تعطينا مادة التفكير والحياة (مرحى مرحى)، بل هو صرح من التفكير وحصن منيع أو معبد مقدس للعقل المصري المعاصر يستطيع أن يجد فيه كل طبعي من أعصابنا، ومصور إحساساتنا، الفرصة السانحة ليتعبد في محراب الجمال المقدس (وهكذا تكون الأساليب الأمريكانية، وإلا فلا).

ثم اقرأ واندب اللغة العربية في مناحة طويلة:

ولا نستطيع أن نقول عن سلامة سوى ما يقرره روح العصر عنه (ولم أتشرف بعد بمعرفة روح العصر أفندي أو الأستاذ روح العصر، ولعله لا يزال في السماء السابعة). وها هي كتبه ومقالاته منشورة أمامنا (على الطاولة)، وكأني أسمع روح العصر (أسمعنيه معك وفقك الله ومتعك

بالبكالوريوس) يقول عنه إنه قوة سلكت طريقًا محفوفًا بالموانع ... إلخ إلخ.

ثم اقرأ كيف يكون القصد، وعدم الإسراف في نقد البكالوريوس؛ إذ يقول:

ولو كنا في أحكامنا متزهين عن التغرض والتحامل لقدرنا سلامة موسى كما يقدر الروسيون «تورجنيف» وكما يقدر الفرنسيون «فلوبير» ...

هذا في الآداب يا سيدي البكالوريوس. ولماذا نسيت أن يشارك داروين عظمته وسبنسر خلوده، ذاك في العلم الطبيعي، وهذا في الفلسفة؟ لعلك نسيت. وإني أعتذر عن استدراكي هذا.

وبعد، فيحسن بالأستاذ سلامة موسى أن يمنع مثل «البكالوريوس آداب من أمريكا» عن أن يدافع عنه هذا الدفاع الذي هو أشبه شيء بالندب في المناحات منه بالكلام العربي الذي يقتضيه موقف كموقفه يدافع فيه عن أسلوبه. وإني آسف بعد هذا إذ أعترف أني لا أزال على رأيي في أسلوب الأستاذ سلامة. فهو أسلوب عامي، وليس أعرق منه في العامية نسبًا، وأدنى إليها لحمة إلا أسلوب «البكالوريوس آداب من أمريكا».

الفصل التاسع عشر

مع سَلامة موسَى

حَول الحب والجمَال[1]

يقول الأستاذ ما نصه:

إذا جردنا الكرة الأرضية من الحيوان، وتخيلناها كأننا لسنا منها، ولا نتصل بها، لرأيناها كما يُرى الكون كله أيضًا مظلمة صامتة.

فنحن نتوهم أن في العالم ضوءًا أو ضوضاء، نرى الشمس تسطع بنورها، ونسمع تغاريد الطيور وصخب الحركة من موج أو ريح، فنتوهم أن الضوء والضوضاء حقيقتان لهما وجود مستقل عنا. ولكن الواقع أن لا وجود لهما في الكون أو على الأرض. وإنما كل ما هنالك حركة نراها أحيانًا ضوءًا أو نسمعها أحيانًا صوتًا.

فالصوت والضوء ليسا حقيقة موضوعية لها وجود خارج عنا، بل حقيقة ذاتية متوقفة على ذواتنا، أي على العين والأُذن. فلو فرض إن كان على الأرض حيوان آخر له حواس غير حواسنا، وليس له عين أو أذن، لما تخيل معنى الضوء أو الصوت.

[1] الهلال ـ مصر ـ من مقال بهذا العنوان بتوقيع سلامة موسى. عدد أغسطس سنة ١٩٢٨.

وهذا القول لا ينطبق على الحقائق العلمية، ولا الأبحاث الفلسفية العميقة، التي تصدى لها كثير من الباحثين في العصور الحديثة.

لقد اختلط على الأستاذ سلامة في هذا البحث أن يفرق بين الإدراك وما يدرك. وكان عليه أن يتساءل هل إذا فقد الإدراك كلية امحت كل المدركات باعتبارها حقيقة طبيعية لها وجود موضوعي؟ والواقع أن الأستاذ سلامة قد اعتمد في هذا البحث على أبحاث الفلاسفة في الفرض الضروري. عندهم أن الإنسان يلزم ضرورة بالاعتقاد بعدة حقائق يستقيم معها علمه الطبيعي، ولم يكن في مستطاعه أن يثبت وجودها بطريق علمي. لا جرم أن هذا لا يؤثر على وجودها الموضوعي الحقيقي، سواء أثبت الإنسان وجوده علميًّا أم لم يثبت. وبالضرورة يخرج عن هذا كل الأشياء النظرية التي لا يرجع إثباتها إلى الحواس وحدها باعتبارها طريق الإثبات العلمي.

فلو أردنا مثلًا أن نثبت وجود حيز للمادة خارج عن حيزنا، لما استطعنا ذلك؛ لأن إدراكها راجع إلى إحساسات كائنة فينا وليست خارجة عن حيزنا. فلو فقدنا البصر امتنع علينا أن نراها، ولو فقدنا الشم امتنع علينا أن ندرك رائحتها، ولو فقدنا الحواس جميعها امتنع علينا أن ندرك أن لها حيزًا خارجًا عن حيزنا. لهذا تحملنا ضرورات العقل والحواس على أن تفرض وجودها فرضًا ضروريًّا، ولولا هذا الفرض لتعذر علينا أن نقوم بأعمالنا وأن نؤدي حاجتنا. أما إذا أديناها وانصرفنا على هذا الفرض في الوقت نفسه كان ذلك دليلًا على أن ميزان العقل

قد اختل، وأن ألفته قد انحلت. غير أن هذا كله لا يقوم دليلًا على أن المادة ليس لها وجود حقيقي، أو أنها وهم تصوره لنا الحواس. فإن عجزنا عن إثبات وجودها علميًّا أو إثبات أن لها حيزًا خارجًا عن حيزنا من طريق العلم، لا يؤدي إلى النتيجة التي يريدها الأستاذ، وهي إثبات أنها تكون وهمًا؛ لأن وجودها راجع إلى حواسنا وحدها؛ لأن الحقيقة إن عجزنا عن إثباتها علميًّا راجع إلى ذاتيتنا لا إلى موضوعيتها باعتبارها كائنة. ولا أدري ما هي العلاقة بين وجود المادة في موضوعيتها وبين فقداني لذاتيتي؟

فإذا استطعنا بعد هذا أن نثبت للأستاذ أن الضوء مادة نراها بالبصر وأن الصوت تموجات في مادة لها وجود موضوعي استطعنا أن ننقض نظريته التي يذهب إليها وننقض معها كل ما بني عليها من النتائج.

والحقيقة أن الصوت إن كان عرضًا من الأعراض اللازمة لمادة متحركة، فإن الضوء مادة صرفة. فإذا عجزنا عن إدراكهما بالحواس لتعطل الحواس ذاتها، فليس ذلك بدليل على أنهما وهميان لا حقيقة موضوعية لهما. وهذا كما لو قلت تمامًا إن فقدان الحواس، وعدم إدراك المادة بفقدانها دليل على أن وجود المادة ذاتي لا موضوعي.

قال سير جينز سكرتير المجمع الملكي البريطاني:

إن الحرارة والضوء يحملان ثقلًا معينًا، ثقلًا حقيقيًّا نتكلم فيه كما نتكلم في طن من الفحم أو قنطار من الحديد. فإذا قلنا مثلًا طنًّا من

الحرارة أو طنًّا من الضوء انطبق كلامنا على الحقائق العلمية، ولم نعدم الصواب قيد أصبع. وليس معنى هذا أننا نحصل على طن من الحرارة أو طن من الضوء، إذا نحن أحرقنا طنًّا من الفحم. كلا، فإننا إذا أحرقنا طنًّا من الفحم فإنما نحصل على جزء من مليون جزء من الرطل ضوءًا وحرارة. والباقي يكون رمادًا أو رجوعًا، أو مواد تختلط بأوكسجين الفضاء. فإذا وقع الضوء على سطح ما فأناره، فإنه يحدث من ذلك السطح «صدمة» **Impact** – كما يقال في الميكانيكيات – هي نتيجة لثقله. فإذا وجهت إلى الإنسان كمية من الضوء كافية الثقل، فإنها تصرعه، كما تصرعه كرة المدفع تمامًا. وهذه (الصدمة) التي يحدثها الضوء لدى وقوعه على سطح ماء تمكننا من قياس ثقله، كما نستطيع تمامًا أن نقيس ثقل كرة يقذفها مدفع من مقدار (الصدمة) التي يحدثها في هدف توجه إليه. ولا جرم أننا نضطر في هذا الحال أن نعرف مقدار سرعة كرة المدفع تمامًا. أما سرعة انتشار الضوء فمعروفة على وجه الدقة والضبط، وهي ١٦٨٠٠٠ ميل في الثانية.

إذن فالضوء مادة والصوت عرض ملازم لحركة المادة، وما دام للمادة وجود حقيقي لا يتوقف على حواسنا وذاتيتنا؛ انهارت نظرية الأستاذ سلامة موسى في الحب والجمال ولو بمقدار ما أقام على نظريته هذه من الاستنتاجات.

أما إذا سايرنا الأستاذ سلامة في نظريته هذه لم يصبح لشيء من وجود حقيقي سوى الحواس؛ لأن كل شيء عنده يتوقف عليها. في حين

أن الحواس ليست إلا وسائل زائلة تنقل «موضوعية» الطبيعية إلى «ذاتيتنا».

إن الأبحاث الحديثة لم تدر حول فقدان المادة بفقدان الحواس، بل دارت حول إثبات المادة من طريق العلم وبالوسائط العلمية التي لا طريق لها إلا الحواس جريًا على القاعدة التي وضعها سبنسر إذ قال بأن «كل ما لا تدركه الحواس لا يمكن أن يكون صحيحًا»، وهذا ليكون الإثبات علميًّا. ولكن تقييد الأشياء والحكم على وجودها أو عدم وجودها من طريق العلم وبالوسائط العلمية أمرٌ لا يجيزه العقل؛ لأن الحواس ناقصة، والطريقة العلمية ناقصة بالتبعية لها، ومقدار النقص في الأولى، لا بد من أن ينتقل إلى الثانية بالاستتباع. هذا في حين إن عجزنا عن إثبات وجود شيء من طريق الحواس أو بالأحرى بالطرق العلمية، لا يثبت أنه غير موجود، والفارق ظاهر جلي.

الفصل العشرون

مَع حَافظ محمُود

حَول الانتخاب الاجتماعي[1]

المقال خليط من العلم والفقه والأساطير. أساسه علمي وأدلته فقهية، أما الأساس الذي تقوم عليه الأدلة فأسطورة. وإليك نبذًا منه: قال الأستاذ حافظ محمود:

كما أن الطبيعة تتخير طبقات (كذا) الأنواع، فتنتخب ما هو أصلح للبقاء ويجعل العلماء في هذه السنة الطبيعية نظرية يسمونها «الانتخاب الطبيعي»، كذلك أزعم أن لهذه السنة الطبيعية صلة اجتماعية تعمل في المجتمعات على انتخاب أصلح النظم للبقاء. وأحب أن نجعل من هذه السنة نظرية أسميها «الانتخاب الاجتماعي» ... إلخ.

وإن نظرة واحدة إلى هذه الكلمات لكافية لأن تثبت لأكبر المتشككين أننا بلغنا من الفوضى التعبيرية في لغة العلم والأدب حدًّا لا يحسن السكوت عليه. فالأستاذ حافظ محمود يريد أولًا أن يشعرنا أن نظرية الانتخاب الاجتماعي من «زعمه»، وأنه مستكشف ناموسها بالقياس على الانتخاب الطبيعي. ولا جرم أنه كان يفوز بهذه البغية لو أنه استطاع مع ما «يزعم» أن يجعلنا ننسى أبحاث سبنسر وكيد وهيل

[1] المجلة الجديدة، يناير سنة ١٩٣٠ مقال بعنوان «الانتخاب الاجتماعي».

وغالتون وبيرسون، وغيرهم من الكتاب مثل ليبير ويانسون وتومسون، أولئك الذين لم يكتبوا في شيء بقدر ما كتبوا في الانتخاب الاجتماعي.

الأستاذ حافظ محمود يزعم أن هناك سنة طبيعية يريد أن يطلق عليها اسم نظرية الانتخاب الاجتماعي، ثم «يحب» أن يسميها بهذا الاسم. فهو إذن مبتكر هذا الاستكشاف العلمي العظيم ومخترع اسم النظرية. ولست أدري لماذا لا يطالب بجائزة نوبل للآداب بعد ذلك؟

على أنك يا سيدي الأستاذ قد نسيت أن السنة الطبيعية لا تستكشف أولًا، ثم يطلق عليها اسم نظري، بل إن النظرية توضع أولًا، فإذا حققتها التجاريب العلمية اعترف بها وإلا فإنها ترفض وتموت. استمسك يا أستاذ بهذا الرأي فإنك إذا استمسكت به استطعت أن تفوز بجائزة نوبل.

سيدي الأستاذ – هل قرأت ما كتبت؟ هل قرأت هذه الكلمات في مقالك: «عد إلى الماضي، الماضي البعيد إن شئت، إلى ذلك التاريخ الذي أهلك فيه نوح جانبًا من أهل الأرض، وأبقى جانبًا كان هو الأصلح للبقاء (كذا) فإنك واجد هذه السنة الجديدة، سنة الانتخاب الاجتماعي تعمل عملها في المجتمعات التي تكونت، وكانت منها عشائر فقبائل فشعوب فأمم فممالك فدول»؟

سيدي الأستاذ، كان الواجب عليك أن تقرأ مقالة صغيرة من كتب المطالعة الابتدائية قبل أن تكتب هذا الكلام. كان الواجب عليك

أن تعرف أن الطوفان – على فرض أنه وقع – فإنه معجزة تخرق قانون الطبيعة، و«زعمك» بالانتخاب الاجتماعي كما تقول سنة، فكيف يمكن أن تكون المعجزة التي هي خرق لنظام الطبيعة مؤيدة لسنة نظامية من سنن الطبيعة؟ أرجو أن تعقل يا أستاذ قبل أن تتكلم.

على أننا إذا أردنا أن ننشر بقية هذا المقال لكان الدافع بنا إلى ذلك أن ننشره تفكهة للقراء، لا على أنه كلام علمي أو اجتماعي.

ولا شك في أن هذا المقال قد انسل خفية إلى المجلة الجديدة وعلى غرة من الأستاذ سلامة موسى، كما انسل «أهريمان» إلى هذا العالم فيذر الشرور على غرة من ... الجواب متروك للأستاذ سلامة موسى، فإنه أدرى به بعد تجربته في هذا المقال.

الفصل الحادي والعشرون

مَع السِّير أوليفر لودج

حَول العقل والإيمَان[1]

السير أوليفر لودج من كبار العلماء الذين اشتغلوا بالرياضيات والطبيعيات، وقد لا نبالغ إذا قلنا بأنه من كبار علماء العصر الحاضر في أنحاء الدنيا كلها. فإن آثاره في العلوم الرياضية وابتكاراته الكثيرة في علم الفيزيقا مما يتوج به البحث العلمي في هذا الزمان.

هذا ما توحي إليك به نظرتك في سير لودج إذا اعتبرت جهوده العلمية الصرفة. أما إذا نظرت فيه كفيلسوف نزل إلى الدرك الأسفل من الفلاسفة الذين يعتقدون بكثير من الأساطير التقليدية التي لا يؤيدها العلم ولا يقبلها. وعندي أن أغرب ما يرى في سير لودج نزعته إلى التوفيق بين التقاليد المنقولة وبين مستكشفات العلوم الحديثة، بأسلوب لا تستطيع أن تحكم فيه حكمًا مقطوعًا بصحته أهو أسلوب علمي أم أسلوب نظري أم مزيج من كليهما؟

على أني لا أريد أن أذهب بالقارئ بعيدًا، وأن أغوص معه في تلك الأعماق التي غاص فيها السير لودج، وأتدرج به من مبادئ العصور

[1] Reason and Belief: By Sir Oliver Lodge.

الأولى إلى الوثنيات إلى الدين النصراني، وأتمشى معه في التوفيق بين مستكشفات العلم الحديث ومبادئ الدين النصراني؛ فإني على الرغم من اعتقادي بأن هذه الأبحاث عقيمة غير مثمرة مقتنع تمام الاقتناع بأنها مفسدة لنظام العقل الإنساني. فإن الخلط بين الذاتيات والموضوعيات خلط في الواقع بين كفايات العقل البشري، ما تنتج إلا نتائج متساوية تهويشًا واختلاطًا.

لهذا أبعد القارئ عن التردي في مثل هذه الحمأة الفكرية وأرجع به إلى نظريتين دافع عنهما سير لودج جهد مستطاعه، وأمعن في شرحهما إمعانًا لا مبرر له في نظرنا إلا عجزه عن إثباتهما بالأسلوب العلمي. الأولى نظرية تناسخ الأرواح، والثانية نظرية الروح وحلولها في الجسم البشري عندما بلغ من التدرج النشوئي مبلغًا ما.

وقبل أن نشرح لك ما يرى سير لودج من رأي تلقاء هاتين المشكلتين الكبيرتين، نمضي في شرح بعض نظرياته التي أراد أن يوفق من طريقها بين العقل وبين الدين. ولا نرى من مثال نضربه لك على المنحى الذي انتحاه هذا العلامة الكبير، إلا بما حاول أن يعلل به نظرية آدم ونظرية الخطيئة. وقال في آدم ص٣٤ ما يلي:

لقد مضى خلال الأدوار النشوئية التي تقلب فيها الإنسان، عهد تحقق فيه أنه أصبح حرًّا في تحديد أفعاله وأعماله. ولما حقق هذا عرف بالضرورة معنى الخير ومعنى الشر، وفرق بينهما واستطاع أن يختار أي الطريقين يتبع، وأدرك بوجدانه وغريزته الفرق بين الخطأ والصواب، ومن

ثم أخذ يستخدم القوى التي حَبَتْه بها الطبيعة. ومن طريق هذه القوى أمكنه أن يدرك العظمة كما أمكنه أن يدرك المخاطر التي تترتب على هبة الحرية ووقف لأول مرة على العلاقة التي تربطه بيولوجيًّا بالحيوانات، ونفسيًّا بالآلهة.

وهذه القوة الإدراكية العظيمة التي استطاع الإنسان أن يكون من طريقها حرًّا مختارًا وهي ظاهرة من أخص ظواهر إنسانيته، لا بد من أن تكون قد أشعت أضواؤها القوية في عقل نابغة عبقري من أفراد النوع البشري، وكان شاعرًا أو عرافًا أو كاشفًا للغيب، نفثت فيه الروح الحيوية موحياتها بقوة وصلابة. فهل نستطيع أن نسمي هذا العراف «الرجل الأول» الذي نفخ فيه الروح القدس فأصبح روحًا حية؟ (وهو بالطبيعة لا يعني «بالرجل الأول» سوى آدم).

ثم قال في ص٣٥ ما يلي:

ولا مشاحة في أن العصر الذي تلى هذا الحادث هو عصر «الخطيئة»؛ لأن الإنسان لا شبهة قد برهن إذ ذاك على أنه غير جدير بقوة الكشف التي أعطي إياها، والتي كانت نتاجًا لرقيه واستعلائه.

ثم قال في ص٣٦:

أما وقد تزود الإنسان بهذه القوة على فعل الشر، فإنه أخذ يستخدمها فأخطأ وهوى. وهنا دخلت الخطيئة في تاريخه، وهي عمل ما تدرك أنه خطأ. أما قبل هذا العهد فإن الإنسان عاش بريئًا نقيًّا

كالحيوانات، وفي حالة لا يتحمل فيها مسؤولية ولا يعرف فيها معنى البراءة. وتلك حال كان لا بد من أن يخرج منها الإنسان ليلج عالم المعرفة والأحزان، إذا ما كان من الضروري أن تتطعم الصورة الحيوانية بروح قدسية تنبت فيها.

هذا هو آدم لودج، وهذه هي خطيئة الإنسان في نظره، وهذه أقوال تبعد عن الأساليب العلمية بقدر ما تبعد عن مفهوم آدم والخطيئة كما عرفتها الأديان جميعًا. بل هذا كلام تتبين فيه من أثر الطفرة ما لا يقبله العلم النشوئي الحديث. وعلى هذا تجد أن سير لودج عالم رياضي فيزيقي نشوئي ديني أسطوري في آن معًا.

بعد هذا نشرح لك نظرية سير لودج في تناسخ الأرواح. ولا ريبة مطلقًا في أن معتقده في التناسخ آت من طريق معتقده في الأرواح، وفي مخاطبتها واتصالها بهذا العالم. فهو يعتقد بأن الروح ينتقل من جسم إلى جسم، وأنه يتطهر في سري تناسخاته الكثيرة، ليبلغ في النهاية إلى الدرجة التي يكون عندها قادرًا على الاندماج في الحقيقة الأخيرة. وهذا معتقد قديم عرفه أهل الهند ومصر القديمة واليونان. معتقد لم يقم عليه دليل علمي ولا شبه علمي، بل هي ملابسات عقلية لا دليل عليها ولا برهان يزكيها.

وهنا نسائل سير لودج: كيف تختلف الأمم من حيث الأخلاق وتختص كل أمة بطابع معين لا تشاركها فيه أمة أخرى إذا كانت الأرواح تعود إلى هذا العالم ثانية لتتقمص أبدانًا ليس لها اختيار في تقمصها؟ وهل

الجسم يؤثر في الروح بما يحدث أخلاقًا بعينها؟ وإذا صح هذا فكيف يتأثر الخالد بالفاني؟ هذه مشكلات لا نظن أن سير لودج يجد في دفعها من السهولة ما وجد في اختراع فكرة آدم.

ثم نعود إلى النظرية الثانية، فنجد أن سير لودج يسلم بأن الإنسان يمت إلى عالم الحيوان بأدنى آصرة وأقرب نسب ... بل يسلم بأن الإنسان حيوان ارتقى فوق أفقه الأصلي بروح حلت فيه عندما بلغ من النشوء مبلغًا خاصًّا. فكأنه يتصور تصورًا أن الإنسان لما بلغ من حسن الترتيب واكتمال النسق مبلغًا خاصًّا سكنته الروح القدسية لترفعه فوق أفق الحيوان. وإني لأعجب كيف أن سير لودج يستطيع التدليل علميًّا على أن الروح سكنت الجسم الحيواني بعد أن بلغ مدرجًا خاصًّا من النشوء؟! بل كيف يستطيع أن يوفق بين الأسلوب العلمي وبين هذه الأقوال الغريبة التي يرسلها إرسالًا في جمل خطابية وأبيات من الشعر فيها من جمال الأسلوب وحسن السبك بقدر ما فيها من البعد عن العلم الذي يمثله سير لودج في ناحية أخرى من نواحي نبوغه المتضارب الصور الكثير الألوان.

الفصل الثاني والعشرون

مَع ويل ديورَانت

حَول قصَّة الفلسَفة[1]

لا شك مطلقًا في أن عنوان هذا الكتاب يدل دلالة واضحة على أن موضوعه غير محدود بحد ولا معين بنظرة خاصة يمكن أن تتخذ قاعدة لبحث الكتاب. فإن كتابًا يقال في عنوانه إنه في «حياة عظام الفلاسفة وآرائهم»، لا محالة يؤدي إلى الاعتقاد لأول وهلة أن قاعدة الحكم في هؤلاء الفلاسفة اختياري صرف،

راجع إلى مجرد ما يرى الكتاب في الفلاسفة الذين سيتناولهم من رأي قد يخالفه فيه الكثيرون ممن يكبون على درس تاريخ الفلسفة وحياة الفلاسفة.

فإن كاتبًا يختار مثل هذا الموضوع، مثله كمثل من يحاول أن يحكم في لوحات خطتها أيدي كثير من الفنانين تختلف أذواقهم ونزعاتهم باختلاف العصور، فإن حكمه يكون اختياريًّا صرفًا لا قاعدة تحكمه، ولا حدود تحصره. فإذا علمنا أن الفنانين والفلاسفة، والقدماء منهم على

---

[1] **The Story of Philosophy: The Lives and opinions of the greater Philosophers: By Will Durant.**

الأخص، قد تناوبوا على مدى الأزمان درجات الصمود والهبوط، فمن عرف منهم في عصر، واشتهر أمره وذاع صيته نسي في عصر آخر وأهمل ذكره، أيقنا بأن الحكم فيمن هم أعظم الفلاسفة أو الفنانين بعيد عن أن يتقيد بحكم، أو يجري على قاعدة. وما مثل اسبينوزا عنا ببعيد؛ فإن هذا الفيلسوف الكبير بعد أن نسي وأهمل السنين الطوال أخذت مدارس الفلسفة الحديثة تهتم بشأنه مرة أخرى، ويكب الفلاسفة والمتفلسفون على قراءة مؤلفاته وتحليل شخصيته وفلسفته. ومن يدري لعل اسبينوزا يحمل في مثل هذه الفورة الحديثة من الآراء والمذاهب ما لم يذهب إليها، ومن التأملات ما كان يبعد عن أن يمر بذهنه أو يخطر بخاطره.

على أنك لا تلبث أن تتأثر بهذه الفكرة من عنوان الكتاب حتى تزيد اقتناعًا بها إذا ما استعمقت فيه، وغصت في عبابه الزاخر. والحقيقة أن مستر «وبل ديوارانت» قد استطاع أن يبعث كثيرًا من فلاسفته الذين أحبهم، بل أعاد الحياة إلى الكثيرين منهم. فإنك إذا قرأت ما كتب في اسبينوزا على الأخص أحببت أن تقرأ كل ما كتب اسبينوزا وأن تشارك اسبينوزا آلامه ومسراته. ولا جرم أن هذا أقصى ما يطمع أن يناله كاتب من قارئ. وعندي أن هذا وحده كاف لأن يجعل للكاتب قيمة كبرى وخطرًا عظيمًا. بل لا أتلكأ في القول بأننا في الشرق أحوج ما نكون إلى هذا الأسلوب التشويقي الغريب الذي لم يستطع كاتب أن يحظى به حتى الآن.

غير أن هذا لا يوازي في نظري خطأ المؤلف في اختيار عنوان الكتاب. ولو اقتصر هذا الخطأ على العنوان وحده، ولم يمتد إلى صلب الموضوع لما أعرناه التفاتًا. غير أنه امتد إلى اللباب امتدادًا يبرر كل ما وطأنا به للكلام في هذا الكتاب. فمن بين أصاغر الفلاسفة في نظر «ديورانت» ديكارت وليبنتز وهيجل، بيد أن لوك وبركلي وهيوم لم يستحقوا من صفحات «ديورانت» إلا مقدمات تمهيدية مقتضبة لا تروي ظامئًا ولا تنقع غليلًا.

ومن الجائز أن هؤلاء الفلاسفة وأمثالهم لم يحيوا في كتاب «ديورانت» إلا لأن إعادتهم إلى الحياة أصعب من إعادة غيرهم وأعسر سبيلًا، فكان عجز «ديورانت» عن إحيائهم وبعثهم أعمل من بقائهم حيث هم مقبورون في طيات الزمان من ضعف عناصرهم الفلسفية بالذات.

أما إذا اتخذت عدد الصفحات التي اختص بها كل فيلسوف من هذا الكتاب قاعدة لقياس العظمة، ألفيت أن فولتير أعظم الفلاسفة جميعًا في نظر المؤلف، وأن عظمة نيتشه توازي عظمة كانت، وهربرت سبنسر يوازي أرسطو طاليس، وباكون وشوبنهور يساويان اسبينوزا. فلكل من هؤلاء أربعون أو خمسة وأربعون صحيفة، ولفولتير وحده ثمانية وخمسون، وهذه نسبة يقف أمامها الباحث حائرًا، بل لا نعلم أي مذهب أو فكرة في الفلسفة من شأنها أن تعلي فولتير إلى هذه المنزلة العظيمة التي لم يدانه فيها فيلسوف أو مفكر منذ بدء الخليقة إلى هذا العصر؟

على أن للمستر «ديورانت» بعض العذر إذا اعتبرنا أن تقديره للفلاسفة محدود بآثارهم الاجتماعية، وتأثيرهم في فروع علم الاجتماع. ولهذا يضع مستر «برتراندرسل» في القمة ويعتبره أكبر فلاسفة الإنجليز وأقدر مفكريهم في العصر الحاضر.

غير أنك تعميمًا لا تستطيع أن تنفي عن أي فيلسوف من عظام الفلاسفة أثره في عالم الاجتماع. وإذا كان هذا هو المقياس الذي أراد المؤلف أن يحذو عليه، فكيف به يضع فولتير في مكان أنكره على أوغست كونت؟

على أن الكتاب مهما كان فيه من أمثال هذه الهنات ومهما احتوى من الأشياء التي يصح أن تكون عرضة للنقد، فإن مستر «ديورانت» قد نجح ولأول مرة في تاريخ التأليف في مذاهب الفلسفة في كتابة مقدمة للفلسفة يستسغيها كل الناس كما ينتفع بها الأخصائيون.

الفصل الثالث والعشرون

مَع جُون باكر

حَول انفصَال الجنس من الإنسان والحيوان[1]

> من أخص ما يمتاز به هذا الكتاب وضوح الفكرة وطلاوة الأسلوب وسلاسته على ما في الموضوع نفسه من استغلاق وعمق. ومن أمتع ما تقع عليه في هذا المؤلف الطريف جدة الطريقة التي استطاع بها المؤلف أن يعالج الحقائق التي يمكن بها تفسير ملخصات هذا البحث الذي يعتبر من أحدث ما تناول العلم في العصور الأخيرة.

أما إذا أخذت في قراءة هذا الكتاب، فلا تلبث إلا قليلًا حتى تعتقد أن سرًّا من أغلق الأسرار التي ظلت من الألغاز المستعصية على الإنسان قد أخذت رموزه تنحل أمام العقل رمزًا بعد رمز، وأبوابه تفتح بابًا بعد آخر. على أنك إذا فرغت من قراءته تجد أن عقلك قد تأثر بفكرة أخرى محصلها أن العلم الإنساني لا يزال أمامه من المستغلقات ما يطلب من العقل حلها، ليبلغ من المعرفة درجة يمكنه عندها أن تبقى كثيرًا من الأخطاء التي تعتور مباحثه العلمية.

[1] Sex in Man and Animals: By John R. BAKER.

لم تصبح الذكورة والأنوثة من الأشياء التي يفصل بينها ذلك التصور القديم الذي كان يوحي إلينا بأن الذكر والأنثى شيئان منفصلان انفصالًا عنصريًّا بعيدًا. فقد كشف العلم الحديث أنه على الرغم مما هو معروف من ملابسة الذكورة للأنوثة أو بالعكس في بعض الحالات، فإن من الحيوانات ما ينتقل من إحدى هاتين الحالتين للأخرى. فإن نوع السمك المسمى «حيزبون» – **Hagfish** – عندما يكون صغير الحجم يلوح كأنه جميعه في حالة الذكورة، فإذا نما لابسته حالات الأنوثة. وهنالك نوع من صليب البحر – أو نجم البحر – يسمى اصطلاحًا «استرينا غيبوزا» – **Asterina Gibosa** – قد يكون ذكورًا أو إناثًا أو كليهما معًا، تبعًا للسن وتأثير الحالات الطبيعية. ولديك أنواع السرطان، فإنها عندما تغزوها الساكولينا – **Sacculina** – لتعيش متطفلة عليها وهي من الطفيليات التي تغير كثيرًا من صفات مضيفها – **Host** – فإنها قد تتغير من ذكور إلى إناث، بل قد تتغير بعض مظاهر الذكورة فيها وتنقلب إلى أنوثة صرفة. ويقول العلامة بولتزر – **Baltzer** – إن يرقات الدودة الخضراء المسماة «بونيليا» – **Bonellia** – تنمو إذا بقيت في الطين إلى إناث كبيرات الأحجام، ولكنها تصير ذكورًا قزمية ضعيفة إذا ظلت عالقة في خراطيم أفرادها البالغة.

إن أكثر المشتغلين بهذه الأبحاث يعتقدون بأن الجنس إنما يتعين، وذلك في بعض الأصول الحيوانية على الأقل، بحالتي وجود أو فقدان تلك الكروموسومات التي تدعى كروموسومات الجنس –**Sex**

في الخلايا الجرثومية **Germ-cells**. ففي **Chromosomes** بعض الحيوانات، ومنها الحيوانات الثديية تحتوي أنوية البويضات الأنثوية على كروموسومات جنسية خاصة يمكن أن توجد أيضًا في نصف الحييوينات المنوية، ولا توجد في النصف الآخر. فإذا اتحدت بويضة بحييوين منوي وكان في كليهما كروموسومات جنسية، يكون النتاج أنثى. ولكن إذا اتحدت بويضة فيها كروموسومات جنسية بحييوين منوي خلو من هذه الكروموسومات، يكون الناتج ذكرًا.

أما في غير الثدييات من الأصول الحيوانية، كالطيور وأنواع العث، فإن الخلايا المنوية كلها متشابهة، ولكن يوجد نوعان من الخلايا البيضية **Egg-cells** في بعضها كروموسومات جنسية، والبعض الآخر خلو منها. ومما هو جدير بالاعتبار أن الغالب على معتقد الطبيعيين أن كروموسومات الجنس لا تعين جنسية النتاج لا غير، بل إنها مكمن لكثير من الصفات المتوارثة التي يدعوها المشتغلون بهذه الأبحاث «الصفات ذوات الترابط الجنسي» **Sex-Linked** كالعمى في الظلام — العشي — والتدمية، وهي نزول كميات كبيرة من الدم من الجسم وكلا الصفتين خاصتين بالذكور.

وهنالك نظرية لتعيين الجنس أكثر ارتباطًا بالوظائف التناسلية وأكثر قرابة لعلم الفزيولوجيا، وتعلل بعديد من النظريات المتخالطة في الكيمياء وفي مقدار الاستعداد لتمثيل الأجسام للأغذية وغيرها.

أما القسم الذي تناول فيه المؤلف الكلام في النتائج التي وصلت إليها التجاريب في العث والضفادع والحمام والأرانب والفيران؛ إذ استطاع المجربون أن يحتكموا في نسبة ما تنتج من الجنسين ذكورًا وإناثًا، فممتع مفيد. ولا جرم أن هذه التجاريب سيكون لها قيمة تجارية كبيرة إذا استطاع الباحثون تطبيقها على الدجاج وغيره من الحيوانات الداجنة. ولا جرم أنها تكون أكثر قيمة إذا أمكن تطبيقها على النوع الإنساني. ولا ريبة مطلقًا في أن الاحتكام في جنسية النسل من طريق العلم قد أخذ يقترب من عالم الإنسان خطوة بعد أخرى.

ولقد استعرض المؤلف كثيرًا من المشكلات العلمية الدقيقة بكثير من اللياقة والمهارة، حتى إن القارئ ليتخيل أنه مكب على قراءة قصة مشوقة لا على موضوع علمي عويص، ومثالها البحث الذي عقده في التناسل العذري الصناعي **Artificial Pathen ogenesis** والهرمونات التناسلية ونشوء الصفات الجنسية الثانوية ... إلى غير ذلك من موضوعات العلم العويصة.

وليس في الكتاب من شيء يرى فيه الباحث ما يخالف أساليب العلم الحديثة لولا أنه عمد إلى الصفات «الروحية» يتخذها من الوسائل التي تقرب الجنسين بعضهما من بعض، ويحمل عليها بعض الظاهرات الطبيعية في التناسل. نعم لا ننكر أن المظاهر الخارجية والحب في عالم الحيوان له أثره في التناسليات، غير أن هذا الأثر لا يتعدى أحكام الروابط النفسية بين الأحياء بعد أن يهبط الميل الفزيولوجي إلى درجة

العدم. وهذا رأي الأستاذ جوليان هكسلي المعروف، وعندي أن هذا الرأي يمكن تطبيقه على السلالات لا على الأفراد والأزواج فقط. والحق أن أضعف ناحية من الكتاب هي تلك الناحية التي حاول المؤلف أن يتخذ فيها الصفات النفسية كمؤثرات تحدث في عالم التناسل آثارًا ما.

كذلك يعتقد المؤلف أن الفرق بين المرأة والرجل راجع في الأكثر إلى التربية والنشأة، والحق أن الفروق تكوينية تتناول التركيب الحيوي والعضوي. وهذا ما لا شبهة فيه وهو ما يؤيده الأستاذ آثر طومسون في كل ما كتب في هذا الموضوع.

الفهرس